E. M. CUDAHY
LOYOLA
UNIVERSITY
MEMORIAL LIBRARY

Categorie Europee - 15

P. P. OTTONELLO

Struttura e forme del nichilismo europeo

JAPADRE EDITORE

Categorie Europee - 15

P. P. OTTONELLO

Struttura e forme del nichilismo europeo

JAPADRE EDITORE

Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/strutturaeformed0000otto

CATEGORIE EUROPEE - 15

SEZIONE II - STUDI CRITICI

CATEGORIE EUROPEE

COLLANA DIRETTA DA MARIA ADELAIDE RASCHINI

1. Programmi di ricerca relativi alla 'Genesi, fenomenologia e storia delle categorie costitutive dell'idea di Europa', 1985, pp. 228.
2. Atti del Seminario 'Teoresi e poeticità nella cultura europea, 1984, pp. 176.
3. M. L. Facco, Vl. Jankélévitch e la metafisica, 1985, pp. 168.
4. L'arte come forma di sapere, a cura di E. Bonessio di Terzet, 1985, pp. 160.
5. Atti del II Seminario 'Teoresi e poeticità nella cultura europea', 1986, pp. 112.
6. M. A. Raschini, Rosmini e l'Idea di progresso, 1986, pp. 164.
7. A. M. Tripodi, Cioran metafisico dell'impossibile, 1987, pp. 144.
8. M. A. Raschini, Prospettive rosminiane, 1987, pp. 320.
9. J. Uscatescu, Prospettive estetiche europee, 1987.
10. F. Déchet, Compagni di strada, 1987.
11. P. Colonnello, Tempo e necessità, 1987, pp. 154.
12. A. Rosmini, Sulla libertà dell'insegnamento, a cura e con introduzione di M. A. raschini, 1987, pp. 192.

13.-14. Atti del Congresso Internazionale 'Il commercio delle idee nella cultura europea'. a cura di M. A. Raschini, 1987.

15. P. P. Ottonello, Struttura e forme del nichilismo europeo, vol. I, 1987, pp. 190.
16. Philosophie juridique européenne. Les institutions, a cura di J.-M. Trigeaud, 1987.
17. M. Mazzaperlini, Europa: l'utopia possibile, 1987, pp. 388.
18. A. Deregibus, Pierre Bayle: "Coscienza errante" e tolleranza religiosa, 1987.
19. Il principio della parola, a cura di E. Bonessio di Terzet, 1987.
20. M. A. Raschini, Valenze filosofiche della poetica di Th. Mann.
21. Atti del III Seminario 'Teoresi e poeticità nella cultura europea'.
22. A. Ganivet, Ideario spagnolo, a cura di P. P. Ottonello
23. G. Imbraguglia, Il problema dell'universale in Aristotele.
24. Educare all'Europa, a cura di M. Mazzaperlini.

25.-27. P. P. Ottonello, Struttura e forme del nichilismo europeo, voll. II-IV.

28. M. Heidegger, Identità e differenza, a cura di M. Zanatta.
29. S. Kierkegaard, Il concetto di ironia, a cura di P. P. Ottonello.
30. M. Zanatta, Genesi e struttura dell'idea occidentale di intero nel pensiero classico.

PIER PAOLO OTTONELLO

Struttura e forme del nichilismo europeo

VOLUME I

SAGGI INTRODUTTIVI

L.U. JAPADRE EDITORE
L'AQUILA - ROMA
1987

VOLUME PUBBLICATO CON I FONDI PER LA RICERCA SCIENTIFICA (60%)
DIPARTIMENTO DI SCIENZA DEI PROCESSI CONOSCITIVI
DEL COMPORTAMENTO E DELLA COMUNICAZIONE
UNIVERSITÀ DI GENOVA

WITHDRAW

ISBN-88-7006-147-7
© 1987 - Tutti i diritti riservati
L. U. Japadre editore
L'Aquila - P.zza dell'Annunziata, 6
Stampato in Italia - Printed in Italy

INDICE

Prefazione 5

Introduzione 9

I. Nichilismo e riduzione
1. La positività del «nihil»: creazione e fondazione del finito 17
2. Entificazione del «nihil» e dialettica della riduzione 19
3. Storia ed eternità 22
4. Nichilismo e assolutizzazione negativa 25
5. Nichilismo e riduzione 30

II. Sul concetto di modernità 33

III. Sul concetto di decadenza 37

IV. Storia e progresso 67

V. Mito e trasformazione 85

VI. Fantasia e immaginazione 91

VII. Tramonto del paesaggio 119

VIII. Nichilismo e ateismo 135

IX. Europa e nichilismo 167

Indice dei Nomi 185

PREFAZIONE

> Amor vigilat, et dormiens non dormitat. Fatigatus non lassatur, arctatus non coarctatur, territus non conturbatur; sed sicut vivax flamma...

Né scuse né giustificazioni dovrebbe a chicchessia colui che, come chi scrive, si accinge ad impresa coraggiosa – di ordinare cioè in un corpo in qualche modo organico i suoi «scritti», nuovi e vecchi – e se ne accolla la croce, anzitutto quella dell'indifferenza alla buona come alla mala fama che gliene possa derivare, avendo deciso d'intraprendere questo cammino per dare a se stesso ordine piú rigoroso, ed arduo pungolo a crescere, anzi a cominciare sempre daccapo nel proprio ordinarsi, imparando, non a parole, che veramente finora, e sempre di nuovo, niente ha fatto, e niente è – servus inutilis. *Ma davvero sembra che nel nostro tempo – tanto ricco di comunicazioni visive ed auditive da esser capace di tranquillanti silenzi anche sull'odierna distruzione dell'unica biblioteca paragonabile a quella alessandrina, dico della biblioteca del Potala –, tutto questo tempo si usi consumarlo o impegnarlo proprio in giustificazioni e scuse: ma delle proprie perpetrate* omissioni, *cioè di peccati contro lo spirito, la cui tesaurizzazione la banca della storia potrà remunerare solo al tasso piú alto ma negativo della*

bancarotta. Nessuna giustificazione o attenuante, invece, per chiunque mostri di intraprendere, specie se con il misconosciuto «stile» del nascondimento, un cammino di ordine e di edificazione: ostracismo o molto civili cicute, il prezzo fisso imposto con liberalità a chiunque si consumi costruendosi nel bene comune, nel sommo Bene. Supplico il sommo Bene che non mi permetta in alcun modo di ridurre il compito che mi sono imposto – intero anche se dovesse realizzarsi per un arco brevissimo – ad un gesto di mala educazione, di sberleffo fors'anche elegante, e certo per me molto tentatore, alla faccia degli educatissimi usi dell'editoria mondiale – tanto piú beceri quanto piú manageriali – e, meglio ancora, alle effigi patinate o dorate, a sostituire un volto che non c'è piú o è tutt'altro che presentabile, delle «planetarie» comunicazioni. Del resto, se cedessi alla tentazione, forse mi dedicherei interamente ad un solo sport, per eccellenza autoagonistico, ossia a «sistemarmi» scrivendomi, da antico amanuense ma ridotto oggi a lavorare da sé e per sé, i miei rotoli di papiro o, al peggio, i miei fogli di pergamena.

Dirmi il vero – farmi verità. *Dunque farmi ascolto d'ogni vero; e riceverlo, arricchito,* da te, *cui lo dico: questa* la *comunicazione; ed ogni sedicente comunicazione che in qualsiasi modo la ometta è da sé condannata alla sterile mutolezza, o all'equivalente stordimento di piú o meno vellicanti rumori. E se a dire il vero non è sufficiente tutt'intera la storia del mondo, questa tuttavia si mutila in maniera essenziale allorché si ritiri dalle montagne della parola scritta, per nutrirsi dalle pianure visive-auditive, che lascia coltivare alle sue sempre nuove generazioni di robot, il cui linguaggio non può essere* parola *né dunque discorso, ma solo* quantità: *soltanto la mutolezza delle cose fattesi dittatrici dell'uomo.* Solo la parola crea: *la parola scritta è l'ardire necessario alla parola verace per essere tutt'intera la possibilità duratura di ritrovarsi creatrice nella creazione di chi la*

*legga – la elegga e la trascelga – durevolmente, anziché solo istantaneamente udirla, forse senza ascoltarla. Sempre daccapo dobbiamo dunque combattere la battaglia per e mediante la parola scritta, che non è poi se non il linguaggio dell'*ordine metafisico nella sua determinazione ed universale comunicabilità. *Ma proprio perché stragrande maggioranza appaiono gli odiatori e persecutori dell'ordine metafisico e dell'universale comunicazione, il* certamen *è arduo – né fuori del Verbo si può combatterlo, ma solo evolversi fino a divenire* simiae.

Ognissanti del 1987

INTRODUZIONE

Quanto piú vicino si volge lo sguardo filosofico, tanto piú ampiamente lontano, per poter vedere, deve percorrere l'itinerario del vedere: niente ci fa vedere l'istante immediato quanto l'istante dell'origine come origine radicale dello stesso immediato: niente ci consente di vedere meno superficialmente la situazione del pensiero contemporaneo e dell'Occidente, quanto le sue origini e dunque anche le sue connessioni con l'Oriente. Cosí il qualsiasi immediato del pensiero contemporaneo ha senso unicamente nel rapporto – positivo o negativo: rapporto che gli deve attribuire o prestare, quanto piú intrinsecamente per sé tale immediato ne sia privo o sia privo di una sufficiente coscienza di sé e dunque se sia destoricizzato – con la sua origine piú radicale, remota nel tempo e perciò stesso paradossalmente piú vicina nella perennità del pensiero. L'interezza dello sguardo sul contemporaneo coincide con la determinazione della dialettica positiva di eros e di logos [1] *come metro della stessa consistenza filosofica e culturale della contemporaneità.*

[1] Cfr. *Dialogo e silenzio*, vol. III della presente raccolta di *Scritti*.

Qualsiasi esempio dei piú gridanti ed effimeri «attori» del pensiero odierno ci persuade – risultando nel suo fondo una delle tante modalità di dissoluzione della dialettica positiva di eros e di logos – del suo caratteristico tendenziale decadere, il cui nome piú proprio resta quello di nichilismo. Come esempio qualsiasi del contemporaneo, cioè post-hegeliano, decadimento della filosofia – soffocata nella totalizzazione hegeliana, per esser restituita alla vitalità della farsa tragica del suicidio tentato su suggerimento del super-uomo, fino a ridursi alle perseveranze di sé piú annegate dalle proliferanti «novità» delle «strutture» antropologiche – possiamo tener presente il Marcuse che «scopre» l'«ipotesi» della civiltà come antirepressione, come eros autosublimantesi, tentando, per ciò, una svolta insieme antifreudiana e antirazionalista. L'idea freudiana di civiltà rischierebbe infatti, in quanto progressiva desessualizzazione, di isterilire proprio il fecondatore della civiltà, l'eros: il logos occidentale, costitutivamente repressivo, tenderebbe dunque a distruggere la felicità, la fantasia, la gioia dell'eros. La pacifista stupidità di Marcuse – proprio perciò la piú sobillatrice, vellicamento della stupidità piú sociologicamente raggrumate, giornale di bordo delle crociere di lusso della stupidità, ossia della afilosoficità contemporanea – tenta allora il vecchissimo colpo del compromesso tra ragione e felicità – tra una ragione ridotta ed una felicità immediata –, fingendo una civiltà generata dalla «razionalità della soddisfazione», stantia trovata di un illuminismo agli sgoccioli della sua stessa povertà filosofica, delle sue utopie e dei suoi miti, cascami estremi dello scetticismo e dell'epicureismo impotenti del neopaganesimo odierno. Ciò che è necessario esorcizzare è allora il dissidio necessario *– uno dei tanti aut-aut falsanti e isterilenti della cultura del nostro tempo – tra ragione e felicità, tra logos ed eros, tra civiltà ed eros: infine, tra Thanatos ed Eros. Infatti Freud, concependo l'eros come*

lo sforzo di «costituire unità sempre piú grandi e di conservarle tali», e dunque come principio di civiltà [2], *avverte al tempo stesso l'inevitabilità del dissidio tra la stessa civiltà generata dall'eros e l'eros stesso che la civiltà, nel proprio decadimento, minaccia di morte: l'eros, pulsione che tende a conservare e ad unire, dunque a dare logos al reale, a farlo civiltà, cultura, tende ad essere travolto da questa stessa, dalla sua pulsione mortifera a scindere e distruggere, che si manifesta nella correlazione, divenuta necessaria nella misura del decadimento della civiltà e della cultura, fra progresso ed aumento dell'angoscia e del senso di colpa, che il progresso tenta di esorcizzare facendosi in quattro ad accelerarsi e ad ampliarsi, con il massimo risultato di coprirlo sempre piú impudicamente.*

Ma l'esorcismo contemporaneo – quello di Marcuse ne è un esempio qualsiasi tra i tanti – del dissidio fra eros e logos è il peggiore esorcismo dello scacciare un diavolo con almeno un altro diavolo. Il dissidio stesso è reso infatti necessario *– lo accerta la stesso Freud – in quanto è il dissidio posto tra due parzialità o riduzioni: ogni lotta di parte contro parte è indelebilmente segnata dalla cattiva infinità, avendo spazio per continuare finché può avere un minimo spazio, cioè sempre, una porzione qualsiasi dei residui delle reciproche disintegrazioni; mentre invece può chiudersi con un «vincente», cioè con una sintesi – qui invece possono esserci solo i due soccombenti per reciproco e mai compiuto stritolamento: la cattiva infinità dell'analitismo – solo il* polemos *tra parte ed intero, ma soltanto allorché l'intero avrà riconosciuta come sua la parte, solo allora potendo riconoscersi come intero, e allorché la parte avrà riconosciuto il proprio intero, solo allora riconoscendosi come parte. L'eros in dissidio necessario con il logos è infatti il*

[2] In *Das Unbehagen in der Kultur*, del 1929.

risultato di una dialettica di parzializzazione o di riduzione, *sia del logos che dell'eros: tale riduzione è essa stessa ciò che innanzitutto causa la riduzione della consapevolezza della riduzione stessa, secondo la dialettica propria del cadere e del decadere. Infatti la parte, non appena si costituisce come tale, tende a scindersi da quell'intero rispetto a cui è parte e, finché è parte, può solo soffrire l'«inferno» della «lontananza» dall'intero. Ma il non determinarsi a tale inferno, il non renderlo appunto necessario, è nient'altro che il compito e lo sforzo proprio del pensare, il cui itinerario positivo, quello stesso dell'eros e del logos non ridotti ma ponentisi in positiva dialetticità, è il purgatorio delle potenze tutte dell'uomo. Un Marcuse, dunque, avendo assunto come fatto compiuto della stessa civiltà contemporanea la dissoluzione posthegeliana dell'essenza dell'essere, non piú concepita come logos ma come eros, si fa travolgere dagli esiti di tale dissoluzione inalberando l'«erotismo» piú facile – non piú logos ma altrettanto quanto non piú eros stesso – proprio di un estetismo annacquatamente schilleriano tanto quanto velleitariamente allontanantesi da quello di Freud, entrambi ancora sussistenti sotto il segno del sussidio, che si fa sempre piú necessario, tra eros e logos. Né può piú dunque risalire alla matrice della dissoluzione posthegeliana – cioè a quell'empirismo meccanicistico del quale Hegel è il possente sforzo di superamento – mediante un meccanicismo trascendentale dello «Spirito» che faccia perno, per «superare» anche questo, sul kantiano meccanicismo trascendentale della mente: all'empirismo, cioè, di Cartesio come di Hume. Per i quali, rispettivamente, l'amore è «un'emozione dell'anima prodotta dal movimento degli spiriti vitali che la incita a congiungersi volontariamente con gli oggetti che le appaiano convenienti»* [3] *ed una emozione indefinibile*

[3] *Pass. de l'âme*, II, 79.

di cui si può analizzare però il meccanismo: determinazioni entrambe riduttive dell'eros – non certo negate dalla classificazione kantiana di un amore sensibile o patologico e di un amore pratico o morale –, corrispondenti ad una analoga riduzione del logos.

In sostanza, tali riduzioni – due aspetti della medesima riduzione – restano imprigionate nelle maglie piú banalmente immediate e quotidiane, cui è tipico appunto quel procedimento confusionale che Diotima indica a Socrate in apertura del suo «eroticissimo» discorso, quello cioè per il quale «noi stacchiamo una sola specie di amore e la chiamiamo Amore imponendole il nome dell'intero» [4]*: procedimento che, non signoreggiato, innesca il meccanismo conseguente della riduzione dell'Amore ad una sola sua forma. Tale meccanismo esplode con la disintegrazione cartesiana dell'unità del logos – il matematismo è la radice ed il modello dei riduzionismi scientisti, confinanti, fino all'identificazione, con i riduzionismi fenomenologisti – e dell'unità dell'eros: la disintegrazione, cioè, del* cosmo *essenzialmente platonico, perpetuato neoplatonicamente, attraverso Spinoza, fino ad Hegel, mediante il romanticismo, ed oltre Hegel sopravvissuto negli innumerevoli rivoli dei liquami del romanticismo, nei quali però l'eros si vendica dei tentativi di strozzamento da parte dei razionalismi e consuma i suoi piú appariscenti trionfi nell'orgia degli «erotismi» piú sfatti e protervi, nella quale si ritrovano accoppiati il neoplatonismo e lo gnosticismo piú depotenziati.*

Una siffatta diagnosi della disintegrazione dell'unità del logos e dell'unità dell'eros, cui consegue necessariamente il loro dissidio, impone la domanda fondamentale per l'intera civiltà occidentale – che oggi è quella mondiale – sul se e sul come sia possibile ritrovare una strada della loro unità

[4] *Symp.*, 205 b.

o armonia, ossia la strada maestra dell'integralità dell'eros e del logos. Esorcizzare il loro dissidio riducendo in qualsiasi maniera uno dei termini del dissidio medesimo all'altro termine, sfocia infatti necessariamente nella successiva invasione sempre meno esorcizzabile di tale termine, la cui assolutizzazione sfocia, dopo trionfaliste esasperazioni, nell'autodissoluzione

L'esemplare dell'integralità del logos e dell'eros coincide con il pensiero platonico che, raccogliendone le precedenti accezioni prevalentemente cosmologiche [5], *le integra nel cosmo umano, che solo si attua nell'unico* ordine metafisico *che costituisce appunto l'unità dell'eros e del logoś integrali. Tale ordine è infatti il* principio *che consente e regge l'attività propria dell'intelligenza come dividente-unificante, come il divino abbracciare l'unità nella molteplicità, che è la scienza della bellezza-sapienza-bontà: il «vasto mare della bellezza» in cui naviga eros è dunque lo stesso pelago del pensare, del dire ragionante. Per ciò Eros è filosofo, cosí come è artista, e maestro di ogni* τὲχνη, *ed egli solo è il politico, perché realizzante nell'ordine della saggezza l'ordine della giustizia. L'integralità dell'eros e del logos, principio della loro armonia, è pensabile, dunque attuabile, alla condizione assoluta del tener ferma la distinzione che, tolta o ridotta o non fondata, necessariamente ridurrebbe l'uomo, il reale tutto, innescando il dissidio che, insieme con l'uomo, può solo mortificare ogni possibilità stessa di civiltà. La distinzione, cioè, che Platone configura* [6] *come tra i «due tipi di princìpi che ci governano e guidano... l'uno è un innato desiderio di piaceri, l'altro è invece l'opinione acquisita che aspira all'ot-*

[5] Da Esiodo a Parmenide ad Empedocle; in Aristotele restano invece essenzialmente tali, in quanto, da un lato, κικεῖ δὲ ὡς ἐρώμενος e, dall'altro, la ψυχῆς ἐνέργεια χατὰ λόγον è lo specifico ἔργον dell'uomo.

[6] *Fedr.*, 237 d-c.

timo»; la medesima che, ad altro livello, è da tener ferma come distinzione tra doxa e logos, in quanto la doxa rappresenta la posizione del predominio dell'immediato, dell'irrazionale desiderio dell'immediato piacevole, cioè, in sostanza, della sfrenatezza *propria dell'immediato; mentre il logos è il tramite necessario per la vittoria della ragionevole* temperanza. *L'eros integrale è dunque «moderato» – e dunque tanto piú radicalmente «rivoluzionario» – perché non «schiavo del piacere» e amante del logos della «maggiore intelligenza», la «divina filosofia»: l'eros scisso dal logos, o ad esso nemico, è perciò «empietà» e «rovina grandissima» ed è, infine, nemico dell'uomo* [7]. *Platone ha dunque pensato, con l'integralità del logos, quell'integralità dell'eros perduta nel mondo moderno e contemporaneo esemplarmente con Freud, in quanto ha tenuta ferma la distinzione tra il «delirio» erotico «prodotto dall'umana debolezza» ed il delirio erotico prodotto da un «divino straniamento dalle normali regole di condotta»* [8], *tra lo smarrimento* del *logos e lo smarrimento* nel *logos, che è l'assillo dell'uomo integrale come intelligenza e volontà intere ed armoniose, dunque come «signore di sé, immortalmente», in una eterna* καλοκαγαθία. *La dialettica della riduzione del logos e dell'eros, in sé e reciprocamente, è la dialettica della decadenza della interezza e totalità dell'uomo, in quanto è riduzione del* legame amoroso del logos creante e del logos creato. *Il logos integrale nel quale si ritrova nella sua integralità l'eros corrisponde dunque all'*ἑρμενεύειν *che è proprio del demone Eros del* Simposio, *né mortale né immortale, né povero né ricco, e insieme poverissimo e potentissimo, temperantissimo ed audacissimo, quasi l'euripideo* τύραννος θεῶν τε χἀνθρώπων [9], *perché è la forza per eccellenza mediatrice*

[7] Cfr. *Symp.*, 188 c; *Fedr.*, 238 e-239 b; *Phaed.*, 89 d.
[8] *Fedr.*, 265 a.
[9] Eur., fr. 132 Nauck.

del «trasmettere agli dèi qualunque cosa degli uomini ed agli uomini qualunque cosa degli dèi» [10].

Socrate esprime la verità dell'Occidente dicendo ironicamente la verità di se stesso come colui che «non sa altro che cose d'amore» [11], *egli che sa solo di non sapere: il suo logos è solo discorso dell'eros e il suo eros è solo amore del logos.* L'Occidente ha progredito soprattutto nell'oblio della verità di Socrate. *Prese le distanze dalla «sintesi» alessandrina dell'*ἔρως pneumatico con l'ἀγάπη *mistica, del logos umano con il logos divino, esso ha infatti progressivamente rigettato – e nemmeno come «paradossale», ma come «senza senso» – qualsiasi armonia tra* Pulchritudo *e* Voluptas, *che è la traduzione rinascimentale, ossia rivoluzionari e riformista dell'ultimo Occidente, dell'armonia platonica* [12]. *Cosí, dal secolo XVII, il Brutto e la Penuria si dividono, in guerra, crescente dominio e bottino e fanno valere i loro diritti universali, fino a che* al panlogismo corrisponda il panerotismo, *cioè l'annientamento del logos all'annientamento dell'eros – ciò che si può definire nichilismo –, uniti nel niente di logos che è l'erotismo, violenta cieca muta dissoluzione di ogni ordine e forma, e del niente di eros che è il logicismo, anch'essa pacifisticamente violenta e cieca, voyeurista, e logorroica, dissoluzione dell'ordine metafisico dell'uomo: il niente di una unica duplice assolutizzazione di una* parte *dell'uomo, che, insieme con integralità dell'uomo, smarrisce anche se stessa come parte, perché smarrisce il principio stesso del suo ordine, cioè il legame amoroso del logos creante e del logos creato, della creazione e della ricreazione.*

[10] *Symp.*, 202 e.

[11] *Symp.*, 177 d.

[12] Quale figura nelle *Conclusiones paradoxicae* (LXXI, 15) di Pico.

I

NICHILISMO E RIDUZIONE

1. *La positività del «nihil»: creazione e fondazione del finito.*

Due le forme del nichilismo: negazione dell'essere in quanto tale; negazione dell'essere degli enti. La prima riduce l'essere al nulla; la seconda riduce al nulla gli enti: il nichilismo è il modo radicale della riduzione. Il modo parziale della riduzione consiste nel negare dell'intero essere-enti o l'essere o gli enti, ponendo come intero o la «parte» essere o la «parte» ente. Tali negazioni, radicali o parziali, implicano la negazione della dialettica essere-nulla, ponendo o il nulla dell'essere o dell'ente o l'essere del nulla. Negazione totale solo in quanto adialettica, ovvero negazione della stessa dialetticità e dunque della dialettica fondamentale essere-nulla; finché è negazione dialettica della dialetticità lascia essere al nulla e nulla all'essere. L'adialetticità è nelle due forme del «solo l'essere è» o del «nulla è». Nel primo caso non ha senso l'ente; nel secondo caso niente ha senso.

Due le strade dell'intelligenza: o nichilismo o creazionismo, ossia o autodistruzione o assunzione di sé nella propria integralità. L'intelligenza nella sua integralità è il pensiero. Pensare è pensare l'essere *mediante* il nulla, ex nihilo.

Pensare è pensare la creazione, posizione degli enti dall'Essere ex nihilo. Porre l'ente ex nihilo è porre la dialettica essere-nulla come fondamentale per il fondato, cioè per l'ente o essere finito. Pensare è ri-creare la creazione in quanto è fondare l'ente finito ex nihilo, ossia come ciò che *non è* l'essere ma lo *ha;* ed è intuire l'essere creante come ciò che *non* è gli enti ma, Essere Uno, li pone come *esseri* o enti, molteplicità: il *non essere* l'Essere è per gli enti la condizione essenziale del loro essere, cosí come può dare l'essere agli esseri, può crearli, solo l'Essere Uno in quanto *non* è gli enti. Creare è porre la dialettica infinito-finito: infinitamente dialettica, cioè adialettica, dalla parte dell'infinito e finitamente o integralmente dialettica dalla parte del finito. La dialettica infinito-finito o essere-enti è la condizione fondamentale o fondante del senso sia del finito sia dell'infinito o assoluto. Il perno dialettico essenziale di tale condizione è il *nihil come ex nihilo,* il *nulla dialettico,* pensato negativamente come ciò che non è l'essere. La positività del nihil è la sua dialetticità, cioè il suo essere condizione del pensare: del pensare l'ente come ex nihilo dell'essere (creato) e l'essere come ponente l'ente ex nihilo (creante). La dialetticità del nihil è positività in quanto il nihil non è *opposizione* all'essere, ma ciò *ex quo* è possibile la *posizione* degli enti: il nulla opposto all'essere è ciò che si pone *al posto* dell'essere come Nulla che è tale in quanto nulla è; è cioè l'adialettico conferire tutto l'essere, cioè il nulla di essere, al Nulla, togliendo tutto l'essere all'Essere e dunque agli enti. Il Nihil adialettico è il *nulla negativo:* negativo di ogni essere e di sé come lo stessso nulla della dialettica nulla-essere: è il nulla del nichilismo, ovvero è il nichilismo come autoannullamento radicale, dunque annullamento di ogni annullamento stesso, quale è la riduzione a niente della dialettica essere-nulla o nulla-essere, cioè l'annientamento della dialetticità.

2. *Entificazione del «nihil» e dialettica della riduzione.*

La domanda «radicale»: «perché qualcosa anziché il nulla?» corrisponde alla radicale insensatezza, significando esclusivamente la totale assenza di significato di tutto, dello stesso domandare come tale. La risposta vera a tale falsa domanda distrugge infatti la domanda stessa – mentre invece la risposta vera alla vera domanda approfondisce la domanda come domanda d'una risposta sempre piú intera. La risposta a quella «domanda» è: «non ha alcun senso il nulla senza un qualcosa». Quella domanda pone dunque tra il nulla e l'essere o ente un rapporto di esclusione: o il nulla senz'altro, nulla assoluto, o qualcosa senza il nulla, essere assoluto: il nulla è entificato come ciò che semplicemente ed assolutamente esclude l'essere, quell'essere che esclude a sua volta assolutamente il nulla, cioè che per essere l'essere che è si «afferma» sul nulla – che in quanto entificato è «qualcosa» di totalmente altro dall'essere – annullandolo, cioè negandolo come nulla. Il nihil entificato è dunque l'*essere negativo* che è la condizione assoluta dell'essere. La rappresentazione piú compiuta dell'entificazione del nihil è la platonica χώρα, l'assoluto ricettacolo degli enti. Il nihil entificato è dunque il nihil adialettico opposto all'essere adialettico: la loro adialetticità corrisponde alla loro assoluta reciproca opposizione esclusiva. Per poter avere senso la *falsa domanda* «perché qualcosa anziché il nulla?» dovrebbe poter identificarsi senza residui con la domanda «perché il nulla anziché qualcosa?», che è la domanda *impossibile*. La domanda vera sarà allora: «quale è il rapporto tra essere e nulla?»; e la risposta approfondirà la domanda nella forma: «che cosa significa dialettica?». Infatti non appena pongo la relazione dialettica essere-nulla, il nulla si configura come condizione principale o fondante della determinazione dell'essere: l'essere *senza* il nulla non

si determina: creazione è posizione di enti ex nihilo. L'essere parmenideo è essenzialmente nichilistico in quanto è *essere senza il nulla,* per cui *non è l'ente* come determinazione dell'essere. Dall'altro lato l'hegeliano *ente senza essere,* in quanto *l'essere è il divenire,* è essenzialmente nichilistico in quanto il nulla d'essere dell'ente è appunto *senza l'essere.* L'adialetticità di essere e nulla comporta l'impossibilità della determinazione dell'essere – mediante la reciprocità dell'entificazione del nihil e l'annullamento dell'ente –, impossibilità che storicamente è sofferta, ma non in modo emergente, nei termini della *decadenza* dell'essere negli enti (plotinismo come coerenza dell'impossibilità permenidea) e, modernamente, nei termini del divenire dell'essere come eterno ritorno, un essere che non potrà mai divenire assolutamente essere, cioè l'Essere, perché assolutamente divenire: è il nulla eternamente ritornante su se stesso.

La adialetticità di essere-nulla è dunque una *riduzione:* dell'essere al nulla e del nulla all'essere opposto all'essere. L'*intero* è la dialettica radicale o fondante di essere-nulla. L'integralità dell'intelligenza è la posizione della dialettica essere-nulla nei termini del rapporto di essere creante ex nihilo l'ente e di ente creato ex nihilo dall'essere, ovvero nei termini della *determinazione dell'essere come essere degli enti* che costituisce la *fondazione del finito* e dunque del significato del *finito come creato.* L'intelligenza *si riduce,* fino a porsi nichilisticamente, laddove riduce il rapporto essere-nulla a negazioni reciproche, donde la radicale pseudodomanda. Ogni riduzione è potenzialmente e tendenzialmente nichilismo. La riduzione radicale comporta il non senso dell'essere e del nulla che si riepiloga nel non senso della creazione ossia della posizione dell'ente come essere finito. Il *non senso del finito* o l'impotenza a *fondare il finito,* cioè all'integralità dell'intelligenza come ricreante il creare, è la forma storicamente piú ampia del nichilismo,

che si presenta come *umanesimo,* cioè come riduzione del senso dell'essere al senso dell'ente finito uomo, e, successivamente e conseguentemente, come riduzione a non senso dell'essere dell'ente finito.

La forma fondamentale della riduzione si impernia sulla riduzione al *non senso.* La dialettica della riduzione si impernia sulla riduzione della stessa dialetticità. Infatti la riduzione annulla come insensato l'un termine della dialettica facendo dell'altro l'intero e riducendo con ciò stesso a niente la stessa dialettica. La prima forma di nichilismo nega infatti l'essere in quanto tale, o assoluto, facendo degli enti – senza essere – l'intero: l'essere in sé «non ha senso», è l'astratto, il nulla; hanno senso solo gli esseri, il «concreto», ciò che si mostra nell'esperienza, i fenomeni, che si riducono al loro mostrarsi, che sono il loro apparire, «sotto» al quale non sta un essere o sostanza che li fondi; l'essere degli enti è una finzione – secondo che sostanzialmente sostengono, sulla stessa linea empirista, da Kant a Schopenhauer, da Stirner a Nietzsche – alienante e scindente l'intero dell'ente, che è il tutto. Il concreto, cioè il tutto come l'insieme degli enti dell'esperienza, è ciò che solo ha senso: l'intero è cosí ridotto, radicalmente, alla mia esperienza nella sua immediatezza: empirismo scetticismo soggettivismo sono il plesso storico di tale riduzione. Tutto ciò che è al di fuori della mia esperienza immediata, ogni «universale» che media il mio tutto e il niente che è al di fuori di esso, è *finzione.* Terrò dunque in vita le finzioni che possono essere *utili* alla vita del mio io: nominalismo e pragmatismo sono i figli di tale riduzione, nati con vocazioni incestuose. Ma la mia vita – la Vita che il mondo contemporaneo, cioè posthegeliano, cerca disperatamente, perché contraddittoriamente, di salvare, dopo averne fatto un intero adialettico – si rivela essa stessa nulla: il tutto delle esperienze sono la somma dei nulla degli istanti della loro imme-

diatezza: la *storia* dell'esperienza è l'insensato succedersi di istantaneità *senza tempo.* Infatti il rapporto tra un istante e l'altro della mia esperienza è *niente:* se avesse senso un rapporto tra un istante e l'altro già scambierei la finzione piú o meno utile che lega in qualche modo i miei istanti con un universale che stia «fuori» del tempo stesso e lo fondi, dunque «alienandolo», rendendo «astratto» il tempo. Invece il mio tempo è quello «concreto» del tutto dell'istante presente, che è nulla nell'istante futuro: dal nulla del passato al nulla del futuro è il «movimento» del nulla del presente, che si finge il tutto, come si finge il qualcosa del passato e il qualcosa del futuro. Cosí nella mia esperienza *immediata,* che è l'*intero,* sono *libero:* dal nulla del passato e dal nulla del futuro creo liberamente il mio nulla, eracliteo παῖς παίζων. Infatti, se non ha senso l'essere degli enti, in quanto gli enti che appaiono a me, ente che appare ad altri enti, sono apparenza di niente, niente essendo, ossia pura illusione, l'«al di là» dell'apparenza, l'unica verità è la verità di tale niente – al di fuori di tale verità solo l'illusione –, dunque il *niente della verità,* se la verità pone l'illusoria dialettica verità-illusione o verità-errore, dialettica perciò «senza senso»: al di là della dialettica verità-errore c'è dunque solo il mio io, l'«unico».

3. *Storia ed eternità.*

L'intelligenza nella sua integralità si costituisce come pensiero dell'essere dialettico, cioè creante-creato, essere-ente, come creazione e determinazione dell'essere dell'ente, come fondazione del finito. La creazione pone con l'ente il nulla: l'ente *è* ex nihilo. Non dunque «prima» della creazione l'Essere *e* il Nulla – entificazione del nihil – e «dopo» la

creazione l'Essere, il Nulla e l'ente; ma «prima» della creazione l'Essere *senza* il Nulla. La creazione pone con l'ente il nulla e con l'ente pone il tempo: l'ente non è *nel* tempo. La creazione è dunque l'eternità fondante il tempo: il tempo, la storia, ha senso solo in quanto fondata *nell'eternità:* se «non ha senso» la fondazione stessa del tempo, della storia – come l'intero o assoluto che al «pseudoproblema» della fondazione dà la pseudosoluzione dell'autofondazione – non ha senso necessariamente il tempo stesso, la storia. La storia, o è storia della ri-creazione, cioè dalla creazione al suo fine proprio, costituito dall'eternità stessa che la fonda, o è nulla. L'ente *è* tempo; l'essere dell'ente è in quanto creato; il tempo *è* in quanto creato; cioè posto ex nihilo dall'eterno, e dunque posto nella dialettica eternità-tempo, in quanto l'ente è posto nella dialettica essere-ente. La positività del nihil è il suo imperniare la dialettica posta con la creazione: il nihil è la differenza positiva tra essere ed ente, tra eternità e tempo: la differenza tra essere ed ente, eternità e tempo è nella posizione stessa ex nihilo dell'ente, del tempo: nihil, dunque, che è la condizione dialettica della creazione, dunque dell'essere dell'ente, del tempo, della storia, condizione della creazione *nella* creazione medesima.

Da Hegel a Nietzsche – ed epigoni – si è consumata una serie di riduzioni fenomenologicamente corrispondente ad un'ampia sfaccettatura del nichilismo: dall'essere *è* divenire all'«innocenza del divenire», eterno ritorno dell'identico nulla; dal *Gott im Werden* all'identità di *Wille zur Macht, Werden, Leben, Sein;* dall'*Aufhebung* al *Werden ist die machtende Übersteigerung;* dall'uomo storico al superuomo, «bello» in quanto si rifà all'eracliteo παῖς παίζων, gaia infondatezza dell'essere il cui «destino» è il παῖς che *spielt, weil es spielet:* e questo è il nuovo divino, il nichilismo che Nietzsche qualifica come *eine göttliche Denkweise.* Nietzsche, coerenza della negazione della fondazione radica-

le del tempo nell'eternità, profetizza con la «parodia piú seria» la *historia in nuce,* la cui origine sta nella «rivelazione» secondo la quale «nell'origine c'era il non-senso, e il non-senso *era* presso Dio, e Dio era il non-senso»: origine la cui generazione può tragicamente sboccare solo nella domanda senza piú risposte possibili che non annullino la domanda stessa: «l'uomo è soltanto un concetto errato di Dio? o Dio è soltanto un concetto errato dell'uomo?». L'errato concetto dell'essere e dell'ente, dell'eternità e del tempo, della dialettica essere-nulla, cioè la riduzione a niente di tale dialettica radicale mediante una pseudoidentificazione dei suoi termini – l'«innocenza del divenire» significa non altro che identità di essere e nulla come identità del non senso dell'essere e del nulla – lascia spazio, tanto piú indefinito quanto piú profondamente assurdo, solo al bel gioco della *finzione.* E la massima finzione è quella che omette i problemi riducendoli a niente, a non-senso, per sostituirli con pseudoproblemi, cioè con i problemi «concreti» ed «urgenti». Nietzsche ne celebra tutti i tragici e profetanti riti da quando fa rinascere la tragedia permenidea, per quanto «superata» e «trasvalutata» o capovolta: «Parmenide ha detto: "Non si pensa ciò che non è"; – noi ci mettiamo all'estremo opposto e diciamo: "ciò che può essere pensato deve essere sicuramente una finzione"». Dal pensare come finzione alla finzione di pensare il passo è brevissimo. E ancor piú breve è il passo al postillatore di Nietzsche quale è sostanzialmente Heidegger, che «supera» il nichilismo ancora incompleto ed inautentico del postillato con il nulla come autentica dimensione dell'essere, per cui «l'essenza dell'autentico nichilismo è l'essere stesso nel rimaner-fuori (*Ausbleiben*)», nel suo darsi-sottrarsi (*Geben-Entzug*) che fonda il pensiero come *Vor-stellung* e non *Vorstellen.* L'«uomo nuovo» postcristiano è un παῖς che nemmeno Leopardi arrivava a figurarsi, pur quando osservava che «i fanciulli

trovano il tutto anche nel niente, gli uomini il niente del tutto»: l'«adulto» postilluminista riesce a fingersi persino il nulla nell'essere.

La storia come dialettica eternità-tempo, ridotta a divenire senza essere, dunque senza principio né fine, senza principî né finalità che non siano l'assoluto che è il divenire, dopo aver ridotto a niente la dialettica che la fonda e costituisce, riduce al niente la storia stessa, ridotta alla cronaca del suo arrovellarsi – crescentemente «urgente» come una ossessione – per reperire sempre nuovi φάρμαχα – che significa tanto medicamenti quanto veleni – per la «malattia storica». Ridottosi a «coscienza storica» che si sa e si vuole generatore di storia, l'uomo post-hegeliano si sa e insieme non si vuole impotente a far storia, impotente a liberarsi da questa nuova camicia di Nesso, sciogliersi dalla quale è liberarsi della sua stessa libertà: liberarsi non piú *nella* storia ma *da* essa. Liberatosi dalla dialettica fondante della creazione, dell'essere come fondamento degli enti, dell'eternità come fondamento della storia, ha abdicato all'*unum necessarium,* ritrovando come ultimo destino «storico» – radicale riduzione nichilistica – della propria libertà e intelligenza l'inferno dai mille gironi del *potere* dei «condizionamenti» e della stupidità.

4. *Nichilismo e assolutizzazione negativa.*

Nel senso piú proprio e radicale, nichilismo significa *negazione assoluta dell'essere in quanto essere e degli enti in quanto determinazioni dell'essere: negatività assoluta che dunque può determinarsi solo negativamente, ossia in rapporto alla metafisica* come affermazione dell'essere determinante il senso dell'essere nella differenza fondativa essere-

enti. Il nichilismo come negazione radicale o metafisica, è dunque *negazione del senso dell'essere e degli enti* in quanto significato e realtà sostanziali e valorativi, che possono essere tali solo in quanto fondati nell'assolutezza dell'essere. Nichilismo è dunque, essenzialmente, l'*assoluta negazione di ogni assolutezza,* che percorre le strade o dell'indeterminazione dell'essere e degli enti o dell'univocità radicale essere-nulla.

Le due forme teoretiche del nichilismo consistono dunque nei due modi di negare l'essere:

1) Sostenendo che l'*essere in sé o assoluto non ha senso,* dunque *è nulla,* e che solo si danno *enti,* cioè i *fenomeni* dell'esperienza, che niente celano né manifestano «al di sotto» di loro, nessun essere od altro ente che ne sia la «sostanza» o «significato» o «verità»: *esiste solo la mia propria immediata esperienza: ogni altra apparenza non è altro appunto che una mia finzione che immediatamente mi appaia utile, ossia non disturbante il flusso della mia immediatezza: empirismo, scetticismo, soggettivismo, nominalismo sono gli aspetti principali del nichilismo.* Secondo il piú radicale nichilismo, *il mio io è l'intero dell'esistente:* ma la mia esistenza nella sua immediatezza assoluta è l'*assoluto niente dell'immediatezza stessa, come lo spazio dell'annullamento:* l'istante immediatamente presente è l'assolutizzazione nel niente che è il suo essere come l'ombra del niente del passato e nel niente del futuro: è l'*assolutizzazione negativa* dell'immediato presente che mi consente di riconoscere il nulla e del passato e del futuro e del presente stesso. Dunque io *sono* l'*assoluto annullamento del nulla che si sa nulla,* nel niente del senso stesso della contraddittorietà. Questa determinazione del nichilismo include quella di «inferno».

2) Una radicalizzazione, se possibile, di tale forma di negazione dell'essere è costituita da ciò che sembra contrad-

dirla in favore di una *affermazione degli enti:* è la *negazione dell'essere degli enti.* Gli enti *appaiono, non sono:* l'*apparire degli enti* è il *dispiegarsi del loro nulla:* solo il nulla *è:* l'unica verità è la *verità del nulla,* che è il nulla di ogni verità e dunque di ogni finzione, cioè di ogni rapporto verità-illusione o verità-errore o verità-menzogna o essere-nulla: *l'«unico» assoluto sono io stesso che nega ogni assoluto ovvero che si nega ponendosi come assoluta negazione o il nulla del negare, che è l'ineffabilità della mia stessa immediatezza.* Questa determinazione del nichilismo include quella di «satanico».

Ne consegue:

a) Che se la creazione è l'assoluta posizione o fondazione *dal nulla* degli esseri, il nichilismo è la radicale *negazione della creazione:* è *negazione dell'Essere creante;* è *negazione del creare;* è *negazione del finito* come il termine del creare; è *negazione dell'intelligenza* come determinazione (infinit*a)* della relazione-differenza tra creante e creato, assoluto e finito; è *negazione della libertà* come determinazione della possibilità (finita) di riconoscere o disconoscere tale relazione-differenza intelligita: *il nichilismo è dunque la tragedia,* consumantesi fino alla farsa coatta, *dell'intelligenza e della libertà che si assolutizzano,* cioè si negano come finite-create, liberandosi con ciò stesso del proprio essere, cioè *autoannullandosi:* la *simia Dei* si rispecchia come «Dio morto».

b) Ogni forma di negazione, che il nichilismo è, per consumarsi come tale esige un *negatore* come *l'assoluta realtà del negare e dell'autonegarsi.*

c) Ogni negazione è *riduzione assoluta,* o riduzione a niente: la riduzione a niente dell'essere assoluto o dell'essere degli enti implica l'*assolutizzazione del negatore,* ossia il *soggettivismo* come assolutizzazione del soggetto, che si consuma come autodissoluzione assoluta. Infatti i superumane-

simi politicizzati generati sul tronco del soggettivismo moderno si autodissolvono nelle massificazioni: le masse moderne sono l'inferno dell'egotismo del superuomo che ha innalzato il vessillo democratico dell'eguaglianza, per cui il superuomo diviene il diritto di tutti come diritto assoluto di ogni soggetto di costruirsi la propria legge; ed i superumanesimi scientificizzati accrescono il sistema della riduzione di quegli stessi soggetti erettisi ad assoluti χυβερνήται, fino alla schiavitú di tutti al tiranno cibernetico.

d) Se pensare è costitutivamente pensare l'essere, ossia intelligere e determinare la dialettica essere-ente, il nichilismo è la negazione radicale del pensare, della dialetticità stessa, mediante una riduzione radicale della teoreticità fino al suo autoannullamento nella negazione del senso stesso della propria autocontraddittorietà: ogni prassismo come *antiteoreticità* o *ateoreticità* è come tale una forma di nichilismo.

e) Il nichilismo, come negazione radicale, è intrinsecamente *contraddittorietà,* che si nega come tale: il nichilista-tipo sarebbe dunque, coerentemente, non già l'aspirante suicida ma il morto per suicidio per negazione autoannullantesi.

f) Storicamente non può dunque darsi nessuna forma di nichilismo «puro» o «assoluto», ma solo sue filiazioni partenogetiche quali sono le innumeri forme di riduzione. *La storia è la dialettica di creazione e concreazione di assoluto e libertà, di essere ed esseri: il nichilismo è negazione della storia.* Gli storicismi e gli umanesimi assoluti contemporanei sono radicati nel nichilismo, nel quale anche sboccano allorché concelebrano genocidi all'altare delle ceneri della storia e dell'uomo.

Stirner è il pensatore contemporaneo piú radicale dell'Occidente come riduzione radicale della metafisica, del pensiero stesso, in quanto opera la assolutizzazione-annulla-

mento del principio stesso della creazione culminante nell'autoproclamazione dell'«Unico» come «nulla creatore» o «nulla autocreantesi»: *l'essere è la mia esistenza,* onde io sono l'Unico, principio e fine di me stesso: niente ha senso fuori di me, nemmeno una verità o un senso di me stesso; alcunché di fuori di me mi costringerebbe ad una qualsiasi relazione con esso e mi farebbe *finito, schiavo:* sono libero in quanto sono l'Unico: il mio principio, la mia verità, la mia legge sono io stesso come nulla assoluto, cioè come la mia stessa esistenza che si consuma nell'autogodimento dell'egoismo assoluto: la mia esistenza è *contraddittorietà necessaria,* autocreazione come autodistruzione, assoluta *violenza* del volere se stessa come nulla. L'Unico è l'intelligenza e la volontà drogate di se stesse: né pensa né ha linguaggio né è dicibile: è il nulla del puro fatto della mia immediata prassi di esserci.

La tragedia di Nietzsche è la *passione dell'attraversamento del nichilismo,* oltre le zavorre illuministe ed hegeliane, cioè del sistema del progresso necessario come sterilente la libertà; ma l'*oltre-tutto* che l'*Übermensch* impotentemente aspira ad essere residua l'autodistruttività della assolutizzata Vita, il cui radicale pessimismo può solo cercare sempre nuove maschere, cioè forme sempre nuove di identicamente assoluti ottimismi. Il clima di ogni umanesimo assoluto è infatti caratterizzato da principio da un pessimismo dissolutore proprio dello svuotamento di ogni valore ed essere, quindi dall'assoluto ottimismo come suprema maschera del suo *nulla realizzato* quale è la *vita come assoluto.* Da che *il soggetto da essere* – come sostanza conosciuta e predicabile – *è stato ridotto ad individualità coscienziale,* cioè da che l'Occidente ha ridotto l'umanesimo cristiano ad egolatria piú o meno drammatica e sterile da – Lutero e Cartesio a Freud –, si è esso medesimo ridotto all'occidentalismo come predominio del soggettivismo assoluto la cui

coerenza è il nichilismo: *dalla riduzione dell'Essere all'Ego, alla riduzione nominalistica ed empiristica* di ogni ente al nulla, nulla dell'essere e del tempo, di ogni assolutezza e di ogni storia: dalla velleità di potenza alla nausea dell'impotenza.

5. *Nichilismo e riduzione.*

Tali processi si svolgono secondo la *dialettica della riduzione.* Sotto il vessillo del *dividere per annullare,* opposto a quello del *fondare il finito,* ovvero del determinare gli enti nell'unità dell'essere, *l'intero viene ridotto ad una o piú delle sue parti,* mediante una attribuzione alla parte di ciò che non le compete, ossia di una misura che non le è propria, la quale viene omessa e sostituita fino alla prevaricazione della parte, assolutizzata, rispetto a quell'intero che perciò non ha piú senso come tale ed è ridotto a niente, cosí come la parte, adialettizzata rispetto all'intero senza il quale non ha senso, essa medesima si riduce a niente, a non senso. *La prevaricazione del limite ontologico che fonda il finito come tale,* comunque si consumi, risponde alla dialettica della riduzione, che è la malattia mortale di ogni ente come organismo o dialettica ente-essere: l'organismo ontologico si disgrega per riduzione dell'essere ad ente, dell'essere al nulla e dell'ente al nulla. Nell'ente intelligente finito tale *malattia metafisica* corrisponde alle diverse forme di disordine per riduzione di tale ente ad una sua parte o possibilità, la si chiami ragione o istinto, intelligenza o volontà: l'*uomo scisso* è l'uomo malato di tale malattia metafisica, generata dal suo stesso rifiuto del proprio limite come *costitutivo e positivo,* cioè radicalmente, dal *rifiuto della creazione* come assoluta posizione del finito e dunque statuizione del suo *ordine metafisico.*

Dopo Hegel la proliferazione storica della dialettica della riduzione tende a diventare la normalità storica. Un disordine metafisico, in quanto si fa esso stesso norma della storia, non può piú in alcun modo riconoscersi in termini di «disordine», ma tutt'al piú come creativa *Vervirrung,* anche là dove sembri inabissarsi in catastrofiche chiusure dei possibili orizzonti della storia. Per salvare la storia percorre gli erramenti degli umanesimi sradicati, che corrispondono ai diversi «sentieri interrotti» delle proiezioni – per quanto possenti e significative – delle diverse *passioni* umane – per quanto grandi e positive –, come tali *parti* dell'intero uomo, che tentano instaurare di volta in volta le «dittature» della «pura ragione», della «pura scienza», della «pura vita», del «puro sentimento», del «puro utile», del «puro umano», cioè di tutti gli alibi della riduzione al niente dell'uomo integrale.

L'individuazione del metodo e della dialettica della riduzione è possibile solo alla luce di quello che possiamo dunque chiamare *metodo e dialettica dell'integralità.* Ciò comporta nient'altro e niente di meno che *ogni atto umano è integrale* – e dunque creativo o ricreativo della storia che l'uomo è in quanto si fa intero – *in quanto può individuarsi come crescita secondo il proprio ordine costitutivo o metafisico e dunque come purificazione da ogni disordine,* o annullamento di ogni riduzione ed annichilimento. La *conversio* come *ascesi* e purificazione da ogni forma di errore è dunque il compito perenne e costitutivo dell'uomo stesso. *L'individuazione degli errori,* magari monotonamente i medesimi sia su piano storico che su piano personale – né è detto che gli errori della vecchiaia piú «matura» siano meno gravi e pericolosi di quelli della piú «vivace» giovinezza: né quelli del presente piú di quelli del «passato»; anzi quelli del presente piú insidiosi almeno in quanto la cupidigia o passione che stiamo vivendo è il piú facile alibi di omissioni

mascherate dalle piú nobili e storiche imprese «umanitarie» – *è il combattimento costruttivo, la cui condizione assoluta è l'amore incondizionato alla verità in ogni sua forma; farci servitori umilissimi della verità è l'unica possibilità di farci signori assoluti di noi stessi e del mondo.* La lotta contro tutti gli alibi i compromessi i sofismi *riduttivi* può essere sostenuta solo dalla forza della fame e sete di verità, ossia di giustizia, la quale, sola, alimenta il piú grande ardimentoso coraggio, fino al quotidiano come martirio.

Il pericolo piú insidioso rispetto a tale compito è dunque la *riduzione del quotidiano ad immediato,* che costituisce il clima «culturale» normale del pericolo piú insidioso per la cultura contemporanea, ossia del *contemporaneismo.* La assolutizzazione o *dittatura del presente* – cosí come le dittature del passato o del futuro – può generare solo dittature diverse, appunto quelle sempre nuove o del passato o del futuro, fino alla loro piú compromessa e compromissoria fusione e confusione, la quale corrisponde a non altro che a ciò che propriamente si denomina nichilismo; il cui clima normale è *l'indifferenza,* piú o meno mascherata di droghe *attivistiche* e «costruttive», ma in realtà oppiata dalla temporalità disordinata, secondo cui si costituisce come malattia o decadenza, che la rende stuporosa di fronte al qualsiasi accadimento o compito piú «quotidiano».

La condizione assoluta per la stessa sopravvivenza della contemporaneità come storia è dunque lo *smascheramento di ogni forma di omissione del compito metafisico costitutivo della persona.* Ciò comporta, fondamentalmente, il ritrovarsi della cultura come costitutivamente *filosofia* e della filosofia come *metafisica.* Ogni forma di elusione di tale condizione è già, *eo ipso,* una forma di nichilismo.

E. M. CURTIN

II

SUL CONCETTO DI MODERNITÀ

La *novitas* che connota i significati fondamentali del termine *modernus* appare sostanzialmente la medesima nei due momenti storici dell'affacciarsi in Occidente di tale termine: dapprima, tra il V e il VI secolo, nel latino «teodoriciano», che registra, da un lato, la fine del vecchio impero e, dall'altro lato, l'inizio si quello nuovo pontificio; nella sua seconda ondata linguistica, nel secolo XII, a designare, quasi contemporaneamente, e in modo parallelo, la nuova logica, la nuova musica, la nuova architettura. L'«impero» teodoriciano e quello carolingio costituiscono dunque le matrici storiche di quella coscienza che viene configurandosi in termini di modernità, dove moderno significa essenzialmente *nuovo* e dove tale novità è essenzialmente il *cristianesimo*. Ma l'arco dell'emergere storico del concetto di modernità muove da un punto di massima accentuazione della *novitas* cristiana, in *discontinuità* rispetto all'intero passato come globalmente «pagano», nella direzione di un punto di massima accentuazione della *continuità rispetto al paganesimo*. Il cristianesimo si conferma dunque come cardine della dialettica del concetto stesso di modernità, cosí come del concetto di *novità* e *rivoluzione* che si identificano in radice con il concetto stesso di *storia*. In quanto la *novitas* è costi-

tuita radicalmente dal cristianesimo, la coscienza stessa della modernità scaturisce sotto il segno della radicale discontinuità rispetto al paganesimo; ma, al tempo stesso, proprio in quanto il cristianesimo si costituisce come *somma sintesi* rispetto ad ogni passato e ad ogni gentile, la discontinuità che esso segna e radica, quanto piú cresce come tale, tanto piú si manifesta nella sua essenza di *assunzione totale* di ogni verità, dunque degli stessi miti e dello stesso pensiero «pagano». Allorché tale assunzione sarà storicamente consumata durante il primo millennio della nuova era, una *nuova continuità* rispetto al passato «pagano» si farà strada, sebbene a partire da un'ultima e massimamente significativa accentuazione della discontinuità rispetto ad esso, quale emergerà con il termine *modernus* come attributo precipuo della logica *nova* rispetto a quella aristotelica; modernità nata sotto il segno *nominalistico,* che subito indurrà un S. Anselmo nel sospetto che in realtà sempre piú nominalistica stia divenendo la continuità della nuova cultura rispetto a quella autenticamente cristiana e dunque che una *nuova* discontinuità rispetto a questa venga configurandosi quanto piú emerge una continuità sostanziale rispetto alla cultura «pagana», non solo ellenica ma ora anche araba, nell'ambito della quale scaturisce proprio ora la teoria della «doppia verità». Il compimento storico della nuova logica, come logica della modernità, segnerà il suo acme nel duello tra Erasmo ed il neopagano Lutero, travestito da paolino spregiatore di Aristotele e di tutta la classicità. Con l'esplosione del grande scisma l'Occidente è compiutamente *moderno,* ma secondo una *dialettica crescentemente antinomica e patetica di continuità e discontinuità* sia rispetto al cristianesimo sia rispetto al mondo precristiano. Con il libertinismo europeo e gli sviluppi del razionalismo cartesiano la *sostanziale discontinuità* nei confronti del cristianesimo si maschera sempre piú variegatamente di una *continuità formale*

rispetto ad esso, rafforzata da una sempre piú fortemente proclamata discontinuità nei confronti delle forme classiche, come accade, esemplarmente, nelle *Querelles*, piú o meno salottieramente letterarie od etiche. Cosí il «passato» rispetto al quale differenziare la *novitas* che la modernità è, dapprima è essenzialmente il mondo precristano e, gradualmente, è tutto il passato come tale, dunque in primo luogo proprio quello piú cristianamente recente, ossia ciò che corrisponde all'arco storico del «sacro romano impero». Cosí, dalla *novitas* rivoluzionaria che il cristianesimo è, la modernità viene configurandosi come *novitas* rivoluzionaria rispetto al cristianesimo stesso. Allorché la *renovatio*, come essenza della modernità, si è liberata da ogni volontà o velleità di «ritorno», prima all'antichità classica e poi all'antichità cristiana, si può dire che la modernità ha generato la *contemporaneità* come emergenza della *discontinuità* nella dialettica antinomica, patetica e, ora occorre aggiungere, sempre piú ambigua, di continuità e discontinuità.

Se Cartesio aveva innescato la dissociazione tra filosofia e storia, Hegel la converte in dissociazione tra filosofia e metafisica, avendo metafisicizzato la storia; la contemporaneità – ossia il mondo *posthegeliano* – tende a radicalizzare la dissociazione tra metafisica e rivoluzione, lasciandosi sfuggire di mano quelle due briglie dell'Occidente che sono i termini stessi della sintesi che l'Occidente costitutivamente è – Rosmini, unico, percorre la strada di tale sintesi, dopo tali dissociazioni storicamente gravissime –, percorrendo dunque i «sentieri interrotti» delle dissoluzioni della metafisica, e dunque dell'uomo, ed omettendo in modo sempre piú sistematico la *rivoluzione metafisica* della *fondazione del finito*, l'unica garanzia, perché l'unica fondazione di un autentico umanesimo integrale, e dunque radicalmente antiintegralista. In questo senso, «moderno» viene sempre piú distintamente a connotare ciò secondo cui la «contempora-

neità» si dispiega nel modo piú ampio ed universalizzato, ossia come *processo di svolgimento dell'autonomia dell'uomo* nei termini di *umanesimo assoluto* e dunque di negazione del senso stesso della metafisica come fondazione assoluta del finito, uomo e mondo. Con Hegel e dopo Hegel la dialettica della modernità si configura sempre piú evidentemente come dialettica dell'*ambigua rivoluzione,* ossia del sovvertimento del cristianesimo come irruzione dell'*uomo nuovo,* che fa perno sull'uomo «classico» e compie la propria *revolutio* nell'*identificazione doppia* di *assoluto-uomo* e di *cristianesimo-paganesimo* come il «futuro». La «rivoluzione», come categoria con la quale la modernità si è di volta in volta identificata, si rivela dunque come *rivoluzione capovolta,* come *pseudorivoluzione,* le cui forme innumerevoli, smascherate, si manifestano come *involuzioni.* Il grande mito della modernità – il mito del *nuovo* – genera il grande mito autodistruttivo della contemporaneità, cioè il mito del futuro, assolutizzato fino a dissolvere lo stesso presente: l'uomo «senza presente» diagnosticato da Cioran è l'uomo il cui unico futuro è l'autodissoluzione.

Teoreticamente, l'arco di tali processi è segnato, da un lato, dal *logos* come principio – l'Essere come Atto – e, dall'altro, dal principio come *eros,* ossia come *azione* – l'ente come fatto: dalla *dialettica* come dialettica di atto ed essere alla *adialetticità* dell'immediato esserci.

III

SUL CONCETTO DI DECADENZA

Il concetto di decadenza si determina essenzialmente come il ridursi della capacità di fare storia, fino *all'impotenza alla storia per impotenza all'intero,* disgregato nella riduzione alle sue parti. Decadenza è dunque *impotenza alla metafisica,* come la scienza della dialettica dell'intero dell'essere e delle sue forme e determinazioni, per la sua *riduzione dissolutoria* fino al non senso, mediante la assolutizzazione, di volta in volta, di una forma di essere o di un tipo di ente, cui si riduca l'intero essere e le sue forme. Rispetto al fare storia, l'intero del tempo è tendenzialmente ridotto, di volta in volta, al solo futuro o al solo passato, o al solo presente. L'impotenza alla storia consegue in ogni caso ad una identificazione dell'essere con il tempo. La storia della decadenza è dunque la storia dell'impotenza alla storia; e la metafisica della decadenza coincide con la decadenza della metafisica, che la riduce a fenomenologia della decadenza e riduce la decadenza stessa a fenomenologia di sé medesima.

Ogni tempo ha tracciato descrizioni, storie, diagnosi, in una parola una fenomenologia della decadenza: della decadenza del tempo contemporaneo e di tutti i momenti del tempo passato come commisurazioni di quello presente.

È propria della fenomenologia della decadenza in quanto tale la tendenza, attuandosi, ad assolutizzarsi, scindendosi cioè da ogni altro da sé fino a negarlo. Specificatamente, le è proprio lo scindersi – al limite fino a negarla – da ogni *ontologia* della decadenza. Ciò è proprio anche della stessa decadenza oggetto e soggetto di fenomenologia. Infatti, solo nella decadenza acquista rilievo cruciale la fenomenologia della decadenza stessa; la quale fenomenologia, però, nella misura in cui non sa liberarsi essa medesima della decadenza, ossia non è o non si mantiene capace di porsi e stare nei propri *limiti* di *fenomenologia,* riconoscendo dunque un'*ontologia* come la *misura del limite* e dunque anche del proprio, in tal misura cessa anche di essere fenomenologia nel senso piú proprio e rigoroso, facendosi piuttosto semplicemente decadenza giunta allo stadio dell'impotenza alla propria stessa fenomenologia. D'altra parte, dunque, della decadenza può farsi fenomenologia solo *fuori* della stessa decadenza, che per questo verso corrisponde appunto all'*impotenza all'ontologia:* cioè può farsi solo nei suoi *limiti fenomenologici misurati dall'ontologia* della decadenza. Anche in questo senso l'ontologia si ripropone come fondante ogni fenomenologia, la quale, ove non da essa fondata, decade nella pura *descrizione* rappresentativa. Tale rapporto misurante-fondante dell'ontologia alla fenomenologia, che qui ci interessa in particolare in relazione al rapporto tra fenomenologia e ontologia della decadenza, è il medesimo che sussiste fra storia e cronaca: non si dà nemmeno cronaca se non misurata da una storia, perché il tempo immediato della cronaca non può essere *misurato,* mediato, se non dal *rapporto temporale* presente-passato-futuro che la storia è, e se non ne è misurato non si pone piú secondo la dimensione di un *rapporto* temporale, bensí in quello di una pura «successione» acronica e atomica di istanti che non possono disporsi come successione. La fenomenologia della deca-

denza coincide dunque con la struttura della cronaca del decadere temporale e storico, la cui ontologia ne è la struttura fondante.

Ontologicamente, la decadenza si può determinare come la *perdita della determinazione dell'essere negli enti,* la quale è dunque la perdita stessa dell'ente come tale, che decade in una indeterminazione di ente tra enti, fino a non potersi piú determinare come ente propriamente tale. Filosofia in senso proprio e radicale è ontologia e metafisica come determinazione concettuale degli enti in quanto *determinazione dell'essere.* Determinazione dell'essere (metafisica) implica determinare l'ente, cioè *gli enti* come determinazione dell'essere (ontologia). Il nucleo teoretico unico della metafisica e dell'ontologia è dunque la determinazione dell'essere come rapporto essere-ente. Filosofia in senso proprio e rigoroso è pensare come attività del porre, cioè del fondare, del determinare il concetto di tale *rapporto:* pensare è dunque nel senso piú forte *determinare,* cioè *fondare gli enti come determinazione dell'essere e l'essere come principio fondante della determinazione.*

Il mondo moderno e contemporaneo sussiste sotto il segno teoretico dello sforzo, molteplicemente e univocamente consumato, della determinazione radicalmente «nuova», attraverso la *negazione del principio della determinazione.*

Il «pathos» di tale posizione è esemplarmente incarnato dal pensiero di Heidegger; nel quale «pathos» risiede la chiave del suo «successo» e della sua «attualità», e dunque la dialettica di fascino e di ripulsa che vi è connessa. Infatti, se egli impone la sua parola come parola del destino e come il destino stesso della parola, è perché questa si dice come il destino di decadenza dell'intero universo culturale, dunque filosofico, sprirituale e scientifico, dell'«Occidente», in un «pathos» nietzscheano di *amor fati* dell'Occidente; la sua antimodernità corrisponde perciò al riconoscersi della con-

temporaneità stessa nella propria decadenza nella tendenziale autonegazione fino all'autodistruzione.

Heidegger ha assunto a suo motto la diagnosi kierkegaardiana secondo cui dopo Hegel «il tempo della distinzione è passato», consapevole cioè che il mondo moderno, quasi consumato nel proprio crescere, appesantito dalle proliferazioni cancerose che esso sembra inevitabilmente destinato a provocargli, manifesta la propria consunzione nel decadere della forza propria del pensare, cioè della capacità di fondare e reggere la «distinzione». Se in Hegel questa *forza* viveva come la forza del pensiero speculativo di fondare se stesso come principio della determinazione, dunque come capacità della distinzione nella propria dialetticità, dopo Hegel essa può lasciare spazio, nel suo decadere e come suo decadere, solo allo *sforzo* di ricostruire quella *unità originaria e fondante* del principio della determinazione che nel venire meno della forza dello speculativo si era *scissa,* con la perdita della determinazione stessa. Tale sforzo è necessariamente «patetico», come ogni scissione che lotta contro se stessa. Il suo «pathos» piú proprio è nel tentativo di recuperare il non speculativo – si chiami prassi, o vita, o esistenza, ecc. – nello speculativo, ma *non speculativamente;* e lo speculativo nella non-distinzione o non-dialetticità del *vivente,* dopoché, nel sistematismo hegeliano, esso si era rivelato per piú di un aspetto come *mortuum.*

Ciò che è piú proprio del «pathos» di Heidegger è il suo assumere come destino epocale, dell'«epoca» dell'«Occidente», la sua decadenza come decadenza dell'identità nella differenza, del sopradialettico Essere nella dialetticità dell'essere e degli enti, del pensiero nella filosofia, della filosofia nella scienza, della scienza nella tecnica. Il destino dell'Occidente come decadenza si identifica perciò, per Heidegger, con il destino del pensare che si costituisce come *metafisica,* cioè come *discorso «sull»'essere;* dove dunque l'esse-

re è *scisso* come oggetto, e dunque per ciò stesso è *occultato* nella sua vivente originarietà, come parola vivente, come *rivelatività,* il cui occultamento lascia spazio solo alla decadenza propria del tacere della rivelatività, sostituita, nella sua insostituibilità, con strutture che tentano la *costruzione* dell'essere, occultato nella scissione dalla sua originarietà: tali strutture sono le medesime che costituiscono l'impalcatura dell'Occidente, nel suo comporsi secondo schemi costituiti, poggianti appunto su strutture metafisiche e teologiche, ossia su ciò che Nietzsche ha determinato come «valori». La decadenza come destino epocale dell'Occidente è dunque la decadenza *necessaria* delle strutture metafisiche e teologiche. Assumersi la decadenza è per Heidegger assumersi il compito di *negare la negatività* delle sue strutture. Ma negare la negatività radicalmente ha senso solo se la struttura della negazione non è dialettica, perché dialettica è appunto la negatività da negare. Il «pathos» di Heidegger corrisponde dunque al *«pathos» della negazione adialettica della dialettica.*

Dopo Hegel, dunque, il problema essenziale dell'universo occidentale resta il problema hegeliano del pensare come dialettica radicale del pensiero che si attua come realtà vivente nella dialettica del principio e del fondamento di sé a se stesso; ma resta come problema hegeliano *decaduto* da se stesso, pateticamente, e pateticamente trasfigurante, nella decadenza, la propria decadenza come «superamento» o «liberazione» dalla alienazione hegeliana, pronto ad alienarsi in tutte le alienazioni purché non-hegeliane. La liberazione dalla «alienazione» hegeliana può dunque attuarsi solo come liberazione *adialettica,* ossia – come si dice nella cosiddetta «dissoluzione» dell'hegelismo che qui possiamo ribatezzare «decadenza» dell'hegelismo –, solo con una dialettica negata nel suo «capovolgimento». E non soltanto «riportandola» *sui piedi,* ma, nello *sforzo* dei capovolgimen-

ti, che non può avere la *forza* di ciò che capovolgono, sforzandola a farla poggiare, per seguir l'immagine, ora sulle mani, ora sul dorso, ora sul ventre, e dunque sottoponendola a diverse *deformazioni:* poiché la dialettica è vivente appunto in quanto poggia su nessuno dei suoi «organi», ossia in quanto non si fonda sulle proprie determinazioni, ma su se stessa come fondamento delle proprie determinazioni.

Il «pathos» della modernità antimoderna di Heidegger poggia sul suo concentrarsi come il *cammino della negazione della negazione.* In ciò Heidegger raccoglie l'eredità estrema del pensiero occidentale come sfociato e culminante in Hegel, e nell'hegelismo e nelle sue «dissoluzioni» decaduto. Il «pathos» della concentrazione heideggeriana tenta condurre alle sue conseguenze estreme il pensiero di Nietzsche come quella stessa *negazione.*

Nietzsche, infatti, di là dalla *Gaia scienza,* dallo *Zarathustra* e dall'*Ecce Homo,* aveva fatto esplodere la propria negazione «ditirambicamente», appunto in quelle che egli chiama le «ultime volontà» di Zarathustra, i *Ditirambi di Dionisio* – l'ultima opera che preparò per la stampa –, la cui allucinata abbagliante lucidità lo autoproietta nelle due spezzate esclamazioni: *Selbstkenner!/Selbsthenker!* [1], cioè rappresentandosi come colui che incarna piú radicalmente la decadenza moderna, in quanto il proprio cammino di negazione è al suo estremo positivo di autonegazione. Perciò rispetto alla verità negata Nietzsche si autoschernisce – l'immanentismo moderno inscena qui la farsa grottesca e tragica della propria «passione» – come «pretendente della *verità*», come soltanto «giullare» e «poeta»: come la *menzo-*

[1] Cfr. *Ditirambi di Dionisio: «Tra uccelli di rapina»,* in *Opere,* ediz. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. IV, Milano 1970, p. 32.

gna del linguaggio; ossia, heideggerianamente, come occultamento della parola *dell'*Essere, dell'Essere come rivelazione, nella parola *sull'*Essere, cioè nella metafisica e nella teologia [2].

La lucidità di Heidegger «rinunzia» anche a questa lucidità di Nietzsche. Alla fine dell'«epoca delle distinzioni», assume come espressione, come *linguaggio della decadenza epocale,* la parola di un «pensare essenziale»: né la filosofia né la teologia, ma la negazione della loro negazione; dunque, radicalmente, un linguaggio ai limiti della propria negazione negata, ossia del *silenzio.* Tale linguaggio ha fatto scattare una dialettica «patetica» di fascino e di ripulsa nei suoi confronti, fino a far leggere a taluno una certa sua esoterica suggestione estetico-escatologica come «banalità difficile e profondità vaticinosa che rasenta il grottesco», mentre in realtà essa corrisponde all'*ambiguità* propria del suo pensiero come «negazione della negazione»: pensiero *della* decadenza. Infatti, il «pathos» della concentrazione heideggeriana nel suo compito di distruzione critica dell'universo concettuale dell'Occidente è *ambiguo,* perché sospeso *al limite tra una distruzione ed una rivelazione,* tra una diagnosi e una profezia della decadenza stessa: il «pathos» della sua distruzione è nell'essere una *distruzione che rivela* una distruzione, annunciando una *rivelazione che nascon-*

[2] Come folgora il primo dei *Ditirambi* (ediz. cit., pp. 4-7): «Pretendente della verità – tu? schernivano – / no! soltanto un poeta! / un animale, astuto, rapace, insinuante, / che deve mentire, / che sapendolo, volendolo deve mentire, / ingordo di preda, / sotto maschere variopinte, / maschera ormai di se stesso, / preda di se stesso – / questo – / il pretendente della verità?... / Soltanto giullare! Soltanto poeta! / Uno che parla solo screziato, che vien fuori / da maschere buffonesche con parole variopinte, / inerpicandosi su menzogneri ponti di parole, / girovagando, trascinandosi attorno / su arcobaleni di bugie / tesi tra falsi cieli – / soltanto giullare! soltanto poeta!...».

de se stessa come rivelazione. Distruggere la filosofia e la teologia occidentali è infatti rivelarle come una distruzione della struttura rivelativa dell'Essere, *disoccultare l'occultamento* filosofico e teologico dell'Essere, fino a condurre alla distruzione della distruzione che è *apertura dell'Essere come apertura.* È dunque il «pathos» della sfida a un «mondo entrato in decrepitezza» – come egli si esprime fin dall'*Einführung in die Metaphysik,* del 1935 –: della *rivelazione della decadenza* dell'Occidente come *dürftiger Zeit.* Insieme è lo stesso «pathos» dell'*esprimere se stesso:* la sua *espressione,* non distinta dal suo essere piú profondo, può dunque configurarsi come *linguaggio della distruzione,* linguaggio ai limiti di se stesso, che esprime appunto il proprio essere ai limiti di se stesso.

I problemi in Heidegger sono in questo senso ambiguamente indistinti dal problema della loro espressione: al limite, *i problemi sono il problema del linguaggio.* Il «pathos» di questa indistinzione si manifesta ogni qualvolta Heidegger si trova di fronte al passo obbligato dell'esplicitazione del metodo del proprio cammino come metodo diagnostico-fenomenologico, dell'«esser presi dentro uno strano groviglio» – quello della identità ambigua di ogni problema con il problema del linguaggio –: tentando di attraversarlo, vi resta impigliato nella misura in cui la diagnosi si apre ad una ambigua identità con una profezia di scioglimento, in forma di una pura *allusione interrogativa,* che si chiede – nel primo saggio di *Holzwege* – se la stranezza del groviglio «è il semplice risultato di un giuoco di parole, o nasconde un abisso». In questo senso Heidegger può identificarsi con l'uomo di Nietzsche, «che parla solo screziato, che vien fuori / da maschere buffonesche con parole variopinte»: il suo «pathos» è l'assunzione della propria decadenza, cioè

l'assumersi come il *destino storico* che è il destino della *storia dell'Essere* [3].

Il pensare proprio della decadenza è sostanzialmente identificazione del pensiero stesso con il pensiero *della* decadenza – dove il genitivo è ambiguamente soggettivo *e* oggettivo –, cioè *fenomenologia* ridotta ad attività di *autorispecchiamento*. L'autorispecchiamento proprio della decadenza – che della decadenza è la prima caratterizzazione – è *adialettico*, in quanto essenzialmente a livello di sensibilità, progressivamente acutizzata come sensibilità dell'ineluttabilità e irreversibilità del proprio processo. Il *progresso* della decadenza coincide in questo senso con il progresso della *scissione della sensibilità* dai suoi legami residualmente dialettici con l'altro da sé della *riflessione:* il suo autorispecchiamento, quanto piú adialettico, è dunque tanto piú *compiaciuto e inerte*, ed autodeterminantesi come *necessario e fatale*. All'approfondirsi della scissione corrisponde la *rabbia della scissione:* la sensibilità autorispecchiantesi si ostina progressivamente nel suo astio famelico di vendetta contro ciò da cui si scinde – l'ordine razionale, l'ordine sentimentale, l'ordine volitivo ecc. – per farsi *sensibilità pura*, l'adialetticità della pura tirannica negazione distruttrice. Ma, nella misura in cui disgrega, insieme si autodistrugge, attuandosi appunto come decadenza, in quanto annulla il positivo contro il quale e per il quale sussiste come *dialettica negativa*, fino a *negarsi come dialettica*. La dialettica,

[3] Assumere su di sé la propria decadenza è dunque assumere la *decadenza del proprio tempo* come *destino storico*, cioè secondo il compito che Heidegger esplicita nel paragrafo 74 di *Sein und Zeit:* «Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE (...) può (...) assumere il proprio esser-gettato [si legga qui: la propria «decadenza»] ed essere, NELL'ATTIMO, per il "suo tempo". Solo una temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè una storicità autentica» (cfr. trad. ital. a cura di P. Chiodi, Torino 1969, p. 552).

come processo di negativa scissione assoluta della pura sensibilità, si compie come pura *insensibilità:* distruttrice, *sadica,* si compie come autodistruttrice, *masochistica.*

La *dialettica negativa* propria della decadenza, che si consuma in un impotente autorispecchiamento, è retta dallo sforzo di una *pura volontà che si vuole:* come «volontà di potenza», fondata sulla *noluntas, che si consuma nella simulazione* della volontà. Infatti, la volontà sussiste come dialettica con un voluto, cioè con la *possibilità* che la volontà, *scegliendo,* vuole: la volontà come pura potenza di autovolizione nega se stessa nella adialetticità della non-scelta e della non-possibilità, assolutizzando la propria «purezza» nelle *proiezioni* autoglorificanti della propria *impotenza.* Tutti gli aspetti violenti o «rivoluzionari» – volontaristi, attivisti, prassisti ecc. – propri della decadenza non sono se non le manifestazioni caleidoscopicamente vistose dell'impotenza che si autorispecchia compiacendosi delle proprie maschere che radicalizzano la sua fatale inerzia. Le rabbiose gratuite sortite cui la decadenza si abbandona, riscotimenti della sua agonia, la inabissano come scissione di sé in se stessa: la decadenza si scinde cosí come visione allucinata e stuporosa – puramente speculare, perciò scissa, al limite, dallo stesso vedere e dall'immagine – della propria fatale consumazione sadomasochistica: visione quanto piú impotente rispetto alla fatalità del decadere tanto piú morbidamente ed eccitantemente compiaciuta.

Il *morbido* e l'*eccitante* sono infatti le tonalità fondamentali della dialettica negativa decadente come adialetticità: autorispecchiandosi nella propria morbidezza la decadenza si eccita ed eccitandosi si autorispecchia morbidamente: l'eccitante è la proiezione, la maschera e l'alibi della propria impotente morbidezza; il morbido a sua volta è la proiezione, la maschera e l'alibi della propria eccitazione: l'autorispecchiamento nella propria morbidezza ed eccitazio-

ne è l'*impotenza della ribellione* assurda contro la fatalità del decadere, cioè contro se stessa. Il tessuto della decadenza è infatti costituito dalla intramatura di maschere e di alibi. Al limite, la decadenza si fa maschera ed alibi di sé simulandosi come volontà: volontà di sé, della propria fatalità, ambiguamente identica alla ribellione a sé medesima: ribellandosi a sé si «vuole» come decadenza necessaria, autorispecchiandosi nella sua unica possibilità impossibile di ribellione. In questo senso, la struttura della decadenza corrisponde alla struttura dell'*immanenza come autoimmanenza,* cioè come immanenza bloccata nella propria dialettica del blocco, senza uscite, se non ancora quella della dialettica dell'uscita dal blocco. Alla struttura della scissione propria della decadenza corrisponde perciò – sua reazione «fisiologica» – la struttura dell'*evasione ambigua:* di evasione, cioè, da una parte, dalla scissione stessa, nella direzione di una *unità originaria adialettica,* dall'altra ancora dalla scissione ma negando la scissione come tale, nel tentativo dell'impotenza della decadenza non piú di evadere, ma di uscire da se stessa in quanto se stessa e non in quanto scissione.

L'evasione ambigua da sé propria della decadenza, attuandosi come scissione e dilacerazione sempre piú profonda, si manifesta nella forma della *violenza,* in quanto la violenza è l'eccitazione esasperata e morbida della *forza* scissa e decaduta nell'impotenza dello *sforzo.* La violenza come atto *gratuito e sfrenato* è infatti manifestazione della simulazione della volontà di sé. La distruzione assoluta, gratuita e sfrenata, si fa dunque maschera e alibi di sé simulando una *costruzione assoluta:* la sua costruzione è l'ammassamento piú caleidoscopico e casuale dei residui della sua disintegrazione. Il «mondo nuovo» cosí «costruito» è il *caos* della simulazione, in quanto fondato sulla simulazione del *cosmo,* cioè dell'«ordine», quale è il «mondo» che ammucchia con la congerie di rottami impotente-

mente finti «nuovi» dalla maschera e dall'alibi della «spregiudicatezza» progressiva della ribellione al «vecchio». Il «passato» come tale diventa perciò la preda piú facile dell'impotenza disgregante della decadenza: il passato deve essere disintegrato come *necessitazione del futuro,* perché in verità è contro il futuro come necessità, fatalità del decadere, che la decadenza si ribella. Il futuro come destino di decadenza, sulla base dell'alibi del passato come responsabile della sua decadenza, può cosí mascherarsi della spregiudicatezza del progedire, facendosi *simulazione del progresso.*

La struttura proiettiva della decadenza corrisponde alla struttura della *caduta* e della coscienza della caduta come caduta della coscienza, cioè come *cattiva coscienza.* È proprio, infatti, della cattiva coscienza il *destino persecutorio della regressione* all'origine di sé come caduta, che va in traccia dei «rottami» della coscienza disintegrata nella caduta, per costruirne l'alibi e la dissimulazione e per simularla quindi come tutt'altro da caduta, ossia come atto del progresso dell'autoliberazione. La dialettica negativa ed autonegativa della decadenza proietta cosí la propria *negatività* radicale simulando l'alibi di un *positivo da negare,* rivelando la propria struttura di *ambigua dialettica di alibi e simulazione* che, per sussistere come tale, ha appunto bisogno della *vendetta* di fingere un positivo come la propria *maledizione.* La dialettica di alibi e simulazione è la dialettica della *spregiudicatezza* che la decadenza, come violenta ribellione autodistruttrice, fa esplodere come *volontà di scandalizzare.* La volontà dello scandalo è la vendetta della maledizione della perdita fatale e irreversibile della possibilità di scandalizzarsi: la decadenza, fattasi impotente alla possibilità dello scandalo perché impotente alla possibilità e «potente» solo come «impossibilità», è appunto *necessaria.* Lo scandalizzarsi – lo scandalizzarsi di sé e della propria impotenza è la simulazione dello scandalizzarsi e l'alibi dell'im-

potenza allo scandalo: perché scandalizzarsi è porsi e possedersi come possibilità, come possibilità della possibilità, cioè come volontà di scelta, mentre la decadenza si «scandalizza» di sé solo nella volontà impotente dell'autorispecchiamento compiaciuto e inerte, morbido ed eccitato, della propria necessità di impotenza. L'impossibilità di scandalizzarsi consuma dunque la propria vendetta come volontà di scandalizzare, ossia di attrarre ciò che è *possibilità* di scandalo nella rete della propria *impossibilità:* è agonia che smania nell'allucinata simulazione della potenza tirannica di possesso della possibilità, per negare la sua negazione. La possibilità come possibilità di scandalo implica infatti una dialettica di *sensibilità* dello scandalo, scandalizzando, attraverso la *pura insensibilità* della pura volontà di scandalo, finché la possibilità di essere scandalizzati non neghi la propria *dialetticità,* cioè non si neghi come negazione, come *dialettica della necessità,* dell'*impossibilità di scandalizzarsi,* dunque come l'adialetticità della decadenza. La volontà di scandalo propria della decadenza assume di preferenza la forma piú caleidoscopica della disintegrazione caotizzante, appunto fino alla disintegrazione dello scandalo stesso. La sua tonalità dominante è perciò quella dell'esplosione disintegratrice dell'*oscenità* e dell'*empietà,* nella sua forma culminante dell'*orgia,* il caos simulante l'«ordine» del «nuovo» cosmo. L'orgia, nell'autorispecchiamento della decadenza, esplode come orgia proiettata dalla cerebrale sensibilità visualizzante – nella cerebrale *insensibilità* come esasperazione della sensibilità pura –: visualizzante: come *caos della visione dell'orgia e dell'orgia della visione.* Tale esplosione ha la struttura della piú *calcolata* e visionariamente *programmata* «esplosione controllata» dell'incontrollabilità, della fatalità dell'esplosione stessa. L'«alchimia moderna» della scissione controllata dell'atomo corrisponde a tale struttura.

La struttura delle decadenza è dunque la *dialettica della necessità* radicalizzata fino alla necessità della negazione della dialetticità stessa: la decadenza come *adialetticità* della negazione della negazione è dunque *attraversamento della negazione decadente nella negazione necessaria.* La sua tonalità fondamentale è perciò il *«pathos» della negazione,* che la tende nello sforzo impotente della dialettica ambigua del morbido e dell'eccitante, nell'atmosfera del dolciastro stuporoso abbandono d'un resto d'orgia, lampeggiato di allucinate preveggenze di catastrofi. Come *negazione della possibilità,* la decadenza si struttura come dialettica dell'eccitazione: la possibilità come possibilità del puro istante eccita la possibilità come la possibilità unica, disgregandola come possibilità nel suo abbagliante presentarsi come la *possibilità necessaria.* Per negare la possibilità come tale, la decadenza deve dunque eccitare senza sosta la possibilità stessa come la possibilità dell'istante dell'eccitazione. Negando la possibilità come scelta, deve gettarsi ciecamente, adialetticamente, nella qualsiasi possibilità per non sceglierla, dunque per *non scegliere.* L'eccitazione della possibilità come possibilità negata nel puro istante è dunque *necessitata dall'ossessione della continuità dell'istantaneità dell'eccitazione.* L'eccitazione, infatti, spegnendosi, riapre sempre di nuovo la possibilità come possibilità, cioè non piú come puramente istantanea, ma come possibilità di scelta, la quale deve cosí sempre di nuovo essere negata nella necessità. La possibilità, negata nella sua riduzione a possibilità istantanea, proprio in quanto istantanea prolifera la pluralità indefinita della possibilità, cioè delle possibilità indefinite che debbono offrire l'«armamentario» che provoca ed alimenta senza sosta l'eccitazione. In questo senso la decadenza è *inventività illimitata di nuove forme di possibilità:* la dialettica dell'eccitazione è *dialettica della novità illimitata.* Sterile alla creatività perché impotente alla possibilità, la

decadenza trabocca nell'*efflorescenza delle avanguardie,* conflagrazione della lussuria cerebrale al livello della pura insensibile sensibilità, che si consuma inesauribilmente nello sperimentalismo delle indefinite *composizioni* dei «rottami» del cosmo disintegrato, l'artificiosità delle quali intesse l'alibi alla dissoluzione e all'impotenza alla creatività e alla simulazione della creatività.

La struttura della decadenza come perdita della determinazione dell'essere, impotenza all'ontologia, commisurando quelli che la canonizzazione storiografica considera i cardini del pensiero «moderno», li determina come momenti e forme fondamentali della decadenza; dove perdita della determinazione dell'essere, dunque impotenza all'ontologia, implica fondamentalmente il *decadere della dialetticità* come dialettica propria della ragione critica. La ragione si determina come ragione critica in quanto capacità di porsi come *dialettica,* cioè attività *fondativa* dell'uomo in quanto razionalità in dialettica con reali, dunque in quanto possibilità di fondare il reale nel suo ordine come l'ordine stesso e la verità dell'uomo; per cui fondamento critico equivale a garanzia della verità dell'uomo come autonomamente costituita dall'uomo e per l'uomo stesso. Ma la capacità di fondazione critica della verità dell'uomo è identificata da Cartesio con la *puntualità dell'evidenza del cogito:* l'evidenza garantisce la fondazione della verità e la sua puntualità ne garantisce l'autonomia. La ragione cartesiana paga perciò il prezzo della sua autonomia scindendosi dall'altro da sé – dal *mondo* e da *Dio* – e assolutizzandosi come autodialetticità. La ragione dialettica è dunque fondata, cartesianamente, solo in quanto *autofondazione,* autoattività pura. La ragione si crea cosí proprio nella dialetticità l'alibi della propria adialetticità tendenziale: della propria autonomia assolutizzata tende a foggiare il *mondo umano immanentizzante l'altro da sé,* Dio e mondo. Alla costruzione del proprio

alibi corrisponde quindi la vendetta storicizzata di ciò da cui si autonomizza, aprendo il riversamento dell'istanza Dio nello *spiritualismo* puro e il traboccamento dell'istanza mondo nella riduzione *scientifica* del metodo.

L'autonomia della ragione dialettica cartesiana si radicalizza nell'illuminismo come *ragione astratta nella sua divinizzata assolutezza.* La vendetta storica della sua adialetticità è il suo dialettizzarsi come *ragione storica:* la dea ragione diventa la *ragione del progresso* come divinizzazione storica dell'umanità. Alla adialetticità corrispondono sempre i due estremi storico-esistenziali opposti ed equivalenti dell'ottimismo e del pessimismo storico: nel suo rivelarsi storico l'adialetticità non può essere se non colorata dell'ottimismo, che gli rivela il mondo nel suo nascere a destini superbi: la nascita e la crescita debbono nutrirsi di orgoglio e rafforzarsi delle sue ferite piú sanguinose. Per farsi forza di edificazione storica del progresso la ragione illuministica deve universalizzarsi deisticamente, raccogliendo cioè nel seno senza fondo della fraternità storica tutte le forze di tutte le direzioni, pacificate nella loro indistinzione reciproca, ossia ciascuna non piú fondata in una direzione orientata, perché tutte adialettizzate nella dialettica del progresso, senza direzione perché orientata secondo quella simulazione dell'orientamento che le è data dall'unidirezionalità del futuro storico, negazione della direzione nella sua indeterminatezza assoluta. La ragione illuministica paga perciò la propria assolutizzazione con il prezzo della propria adialettizzazione con l'alibi e la maschera della «dialettizzazione storica»: la ragione storica del progresso si capovolge cosí nella prassi progressistica della tolleranza e del filantropismo.

Rousseau e Sade possono assumersi ad esemplari opposti ed equivalenti del tentativo illuministico dell'autonomizzarsi della ragione moderna, la quale si dialettizza, ma secondo la *dialettica astratta della scissione.* Il nucleo della

dialettica della scissione è nell'*assolutizzazione dell'autonomia del pensare razionale come autofondazione*. La ragione autofondantesi si scinde *autisticamente* e *solipsisticamente*, tendendo una dialettica di eccitazione delirante dell'io come isolato. In Rousseau l'io pensante delira come solitaria *confessione*, in cui l'io si proietta nella propria scissione come pura *fantasticheria* ed eruzione sentimentale che riempie di sé tutto l'universo fino a scacciare la ragione stessa, la quale, scacciata, consente il giudizio «secondo ragione» secondo cui «tutto è bene». In Sade la ragione illuministica completa le proprie vendette autistiche e dunque antistoriche e antiprogressistiche, come *ragione scissa*, fino all'insensibilità pura: l'autonegazione della ragione illuministica assolutizzata sfocia nel giudizio «secondo ragione» secondo cui «tutto è male».

L'autonomizzazione cartesiana dell'uomo dal mondo e da Dio fonda *l'uomo scisso nel suo isolamento:* mentre in Rousseau l'autorispecchiamento decadente si traduce nel fantasticare delle confessioni del passeggiatore solitario, in Sade il fantasticare si eccita nella *fantasticheria «unica»*, la fantasticheria dell'*eccesso unico* attraverso cui la voluttà è la violenza dell'uomo «sadico» che costruisce la propria unicità *identificando l'altro da sé con la vittima*. L'*affermazione assoluta di sé* nella propria assoluta unicità si costruisce attraverso la *negazione assoluta degli «altri», cioè la negazione della negazione dell'io:* la dialettica «sadica» della voluttà e della violenza s'impernia nel *crimine*, come la forza che si afferma negando ogni altra forza come sua negazione. Ma la negazione della negazione di Sade si attua al livello autorispecchiante della *fantasticheria*, eccitata all'estremo nei lunghi anni della sua prigionia. La prigionia reale di Sade acquista cosí il significato di simbolo della prigionia nella fantasticheria come distruzione adialettica della ragione. Nel mondo contemporaneo l'imprigionamen-

to della ragione si attuerà simbolicamente nella prigione della «follia» di Hölderlin e di Nietzsche.

Né lo schema illuministico della dialettizzazione della ragione è radicalmente attaversato e «superato» nei suoi momenti fondamentali della ragione critica di Kant e della ragione dialettica di Hegel. Almeno nel senso che in Kant la proiezione-elevazione della ragione illuministica si ripercuote in una ragione che, fallita l'autofondazione come ragione critica, cerca di fondarsi capovolgendosi come *ragione pratica,* che corrisponderebbe appunto a quella ragione «matura» che Kant dice propria dell'illuminismo. Mentre la ragione dialettica hegeliana si muove al culmine della propria dialettizzazione nella direzione di una *crisi della ragione dialettica autoimmanente,* che vendica la scissione propria della sua autoimmanenza dialettizzandosi storicamente come storia della ragione e come ragione della storia.

Nella chiave di tale schema storico della genesi della decadenza moderna e contemporanea, il Romanticismo si può interpretare come l'esplosione «occidentale», ai livelli e nelle forme piú differenziate, della denuncia del fallimento illuministico e «occidentale» della dialettizzazione della ragione: la *ragione critica* come impotenza di autofondazione esplode come denuncia della *crisi della ragione.* Al tempo stesso la denuncia, dunque la «negazione» romantica, si muove nella direzione di un blocco della crisi come *crisi di fondazione,* identificando la fondazione, e dunque la negazione della crisi della dialetticità della ragione, con la *fondazione non razionale e non dialettica della ragione dialettica.* Il fondamento adialettico della dialetticità della ragione si attua come *sentimento.* La ragione critica, decaduta come crisi della ragione, diagnostica la propria decadenza e la autoproietta nei suoi oltrepassamenti fondando la ragione dialettica come *dialettica di ragione e sentimento.* Ma in quanto tale dialettica sussiste in funzione della fondazione

della ragione nel sentimento, il sentimento assume il ruolo del cardine di tale dialettica: la dialetticità della ragione come dialettica di ragione e sentimento decade come *dialettica del sentimento,* dove il fallimento della dialettizzazione radicalizza la scissione dei due termini della dialettica, ma ora secondo la tendenza del sentimento ad espungere la ragione. La ragione adialettizzata, scissa dall'altro da sé, paga la propria scissione negandosi, nella negazione radicalizzata dal sentimento come pura adialetticità, autonomia scissa dalla ragione. Nella dialettica romantica del sentimento sono esemplarmente in germe tutte le possibilità e forme della dissoluzione della capacità di ontologia, cioè di dialettica della fondazione critica. Infatti il sentimento romantico si pone come residua dialetticità secondo una polarità duplice: come dialettica da una parte con la ragione astratta, dall'altra con la pura sensibilità vitale – il «vivente» –; ed espunta come puramente astratta la ragione, dopo averla astrattizzata scindendosene, il sentimento romantico resta in dialettica con la pura sensibilità; fino a che tale dialettica si capovolge come dialettica della sensibilità con il sentimento, ove il sentimento subisce la vendetta del suo assassinio della ragione, a sua volta negato dalla sensibilità pura. Alla perdita della dialetticità, la cui forma fondamentale è una crisi della fondazione, corrisponde la struttura della decadenza.

La dialettica decade cosí a traiettoria della dissoluzione. L'esplosione romantica coincide con la consapevolezza, da cui Schiller è sfiorato – Hegel la condurrà alle sue estreme conseguenze – del «pericolo del sentimentale» [4]. Infatti

[4] La consapevolezza del «pericolo del sentimentale» è implicito in Schiller nella soluzione *estetica* del problema della dialettica. Estetico è infatti il fondamento della dialettica in quanto affidato all'attività della *fantasia creatrice e simbolizzatrice:* il vuoto dialettico della fondazione è colmato dalla pienezza del *bello come totalità,* come l'armonia

la dialettica romantica del sentimento si radicalizza come dialettica dissolutoria del *sentimentalismo,* del *sensualismo* della pura sensazione. La sensibilità diventa la malattia cronica dell'uomo della decadenza: malattia vorace e divorante, cancro e droga, che si nutre di tutte le corruzioni e le alimenta, fino a divorare i resti della propria dissoluzione. Malattia di scissione, la decadenza nutre le florescenze di tutte le disintegrazioni: la disintegrazione simula la creatività proteiforme che sta sterilizzando; si proietta come labirinto di specchi, caleidoscopio di efflorescenze, esplosione luminescente di forme riflesse e rispecchianti: il brillante il polimorfo e il variegato intessono la maschera di parata della sua virulenta disintegrazione, malattia che scoppia di salute e che addobba la sua putrefazione con i frammenti abilmente mosaicizzati della propria carcassa.

Come «malattia spirituale», la disintegrazione della decadenza è cupida di autodissezioni: l'autofondazione come scissione si manifesta come malattia di tipo schizoide, con

del gioco. Come noto, nelle lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), Schiller identifica la dialettica della civiltà con la dialettica dell'antagonismo delle sue forze: da un lato le forze devono differenziarsi e, realizzandosi, unilateralizzarsi fino alla scissione dalle altre forze, che provoca una crisi della civiltà; dall'altra proprio la scissione delle forze è la condizione di una loro superiore armonizzazione, che corrisponde ad una crescita di civiltà. Il conflitto fondamentale della civiltà si basa sull'antagonismo di immaginazione e astrazione, intuizione e intelletto, sensazione e pensiero. Da una parte Schiller (cfr. in particolare la lettera XIV) affida alla ragione il compito dell'armonizzazione; ma dall'altra l'armonizzazione superiore si attua nella superiore adialetticità della «forma vivente» che è l'«istinto del gioco». Le conseguenze del «pericolo sentimentale» saranno viste da Jung nella forma di «un distacco completo dalla realtà e di un naufragio nella fantasia irrompente dall'inconscio ("il fantasticare!")» (cfr. il saggio su *Le idee di Schiller,* raccolto in *Tipi psicologici,* del 1920, trad. ital. Torino 1969, p. 140).

manifestazioni monomaniache (le specializzazioni, scientifiche e tecniche; i linguaggi specializzati ecc.), cui corrispondono crisi di confusione delirante (il caos dei sincretismi, delle tecniche di unificazione e pacifizzazione universale ecc.). Nell'oscillare tra la monomania e la confusione delirante la decadenza si autodisseziona: l'autorispecchiamento si foggia l'alibi e la maschera dell'autodiagnosi, o – da Hegel a Nietzsche – della *diagnosi dell'epoca*. La decadenza come «malattia» è dunque la malattia dove l'ostinazione nella malattia e il gusto della malattia coincidono, al culmine, con la necessità della malattia stessa e delle ribellioni ad essa: le sue autodiagnosi alimentano l'eccitazione dei sintomi e la loro radicalizzazione: alla *trama delle eccitazioni* e delle sue maschere corrisponde la *congiura degli alibi*. La decadenza come malattia è la malattia che o non vuole ostinatamente riconoscersi come malattia, e si crea l'alibi migliore della propria salute esplodente in pure febbri di crescenza, per non guarire, decaduta nel compiacemento morbido dell'autorispecchiamento nella sua necessità fatale; o si riconosce come malattia per proliferare sempre piú sfrenatamente, come *distruzione* di ciò che essa proietta come responsabilità della sua malattia. Come trama di alibi e di maschere la dialettica piú propria della malattia della decadenza, come *dialettica dissolutoria del sentimento,* si configura come *dialettica dell'eccitazione:* il sentimento si eccita fino ad esacerbare l'autoeccitazione come dissoluzione dell'eccitazione e dell'eccitabilità, e dunque come dissoluzione di se stessa in quanto ridotta a dialettica di eccitazione. Il sentimento decade cosí come sensibilità eccitata fino alla simulazione del sentimento nel *sentimentalismo;* la sensibilità decade nella sensualità pura eccitata come simulazione della sensibilità fino a sfrenarsi nella disintegrazione dell'orgia di tutte le sensazioni. A ben vedere, tale struttura della trama degli alibi, delle maschere e delle simulazioni è

la medesima dell'occultamento dell'inconscio e delle sue esplosioni [5].

[5] Non a caso Freud intuisce tale struttura nel pieno della decadenza contemporanea, di cui è anche tra i piú acuti diagnosti. Che il nutrimento della vorace e divorante malattia della decadenza, come dialettica della sensibilità, sia il *sensazionale* – la sensazione eccitata e disintegrata nelle sue deformazioni piú inconsuete – Freud intuisce sostanzialmente nella sua analisi del «perturbante», appunto nel saggio *Das Unheimliche* (riscritto nel 1919; cfr. trad. ital., raccolta nel vol. I dei *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio,* Torino 1969, pp. 269 e sgg.).

Attraverso una analisi etimologica e linguistica della parola «perturbante» (*Unheimliche),* Freud accede ad una gamma fondamentale della dialettica dissolutoria del sentimento nel sensazionale. Infatti il «perturbante» si determina in antitesi con il «consueto», ciò che costituisce la categoria della «casa» *(Heim),* del «patrio», del «nativo». Il «perturbante» è allora ciò che sussiste come *scissione* dal noto, dal familiare, *scissione dal circolo dell'io come autopossesso e fondazione dell'orientamento.* Il «perturbante» corrisponde dunque, nella dialettica della decadenza, all'*alterità* che mette in crisi, inquieta, angoscia, disorienta, «perturba» l'autonomia assoluta dell'io, l'alterità che proietta sull'io la propria scissione adialettica: *ciò che perturba è la dialetticità e il perturbato è l'adialetticità come negazione della negazione.* Ma l'adialetticità, come negazione della negazione dialettica, nega la perturbazione della dialettica, facendosi essa stessa *dialettica del perturbante.* L'ambiguità radicale di tale dialettica come simulazione della dialetticità – dunque *dialettica della simulazione* – emerge nell'analisi freudiana dell'*Unheimliche* come l'ambiguità ovvero l'ambivalenza radicale del suo raggio di significati. Per cui, cioè, *Unheimliche* vale simultaneamente negazione della «protezione dell'appartata intimità domestica» e negazione del «nascondimento del prezioso o del sacro», dunque *violazione violenta del nascondimento e rivelazione, disoccultamento del nascosto, dell'impenetrabile, del «mistico».*

Come Freud stesso osserva, il «perturbante» nel mondo moderno assume la proiezione dell'*uomo moderno come malato di scissione.* Gli esempi letterari addotti dallo stesso Freud sono attinti non a caso dall'area del Romanticismo e sono collocati a confermare l'accezione di *Unheimliche* proposta da Schelling, cioè come «tutto ciò che dovrebbe restar segreto, nascosto, e che è invece affiorato». Nel racconto di Hoffmann *Der Sandmann* (1817), che fa parte della nota raccolta dei *Nottur-*

La traiettoria della dialettica romantica della fantasia si muove nella direzione della *autorappresentazione come decadenza* nella fantasticheria. Il *cosmo di forme fantastiche* creato secondo le dimensioni del sogno, del notturno, del magico, della fiaba (da Novalis a Tieck a Wackenroder) si sfuma fino a dissolversi nell'inquietante proliferazione del *fantasticare:* il magico ed il fiabesco guizzano di ammiccamenti dell'*ironia:* l'ironia si eccita ed esaspera come *autoironia* fino all'incubo di se stessa, fino alla decadenza nel *grottesco:* il fantasticare come impotenza della *creatività* fantastica la *simula* nella *composizione,* in forma di indefini-

ni, la dialettica del perturbante ruota intorno alla fiaba-incubo, il cui protagonista, Coppelius, è l'alchimista-costruttore d'automi-ottico-nemico. Il perturbante è eccitato fino all'eccesso dell'incubo, in quanto è assunto come la forza estranea nemica che minaccia la possibilità di *vedere:* l'uomo della sabbia delle fiabe popolari si identifica con l'«ottico» – la potenza fatalmente incontenibile contro cui si è impotenti – che minaccia (gettando sabbia negli occhi) di accecare. Il *Sandmann* di Hoffmann si può dunque assumere a simbolo della ambigua dialettica decadente dell'autorispecchiamento, eccitata nella sua scissione fino all'incubo della propria negazione. Questo incubo come *incubo della scissione* era già presente in Hoffmann, come noto, in *Die Elixiere des Teufels* (1815-16), attraverso il tema del raddoppiamento e dello sdoppiamento del protagonista nel «sosia» (poi originalmente ripreso da Dostoevskij). L'uomo, identificato con la scissione della fantasticheria, assume anche sensibilmente il volto dell'«uomo dilaniato», la cui «casa» è una «casa di spettri», quale Poe e Ibsen ci rappresenteranno.

Del resto, nel Romanticismo, Federico Schlegel aveva lucidamente diagnosticato la dialettica dell'«estetismo» come dialettica della decadenza nel «sensazionale», quando scriveva, nei *Prosaische Jugendschriften* (1799): «il gusto, sempre piú abituato ai vecchi stimoli, non potrà fare a meno di desiderarne di sempre piú violenti e marcati. Passerà ben presto al piccante e al sorprendente. Il piccante è ciò che stimola convulsamente una sensazione divenuta ottusa; il sorprendente è un pungolo analogo per la fantasia. Questi sono i prodromi della prossima morte. La fine è l'esiguo nutrimento dell'organismo impotente, e il "sensazionale", sia esso avventuroso, disgustoso od orribile, è l'ultima convulsione del gusto morente».

ta *variazione,* degli elementi della *decomposizione* della fantasia. Il cosmo di forme fantastiche, decomposto secondo la dialettica della scissione propria della decadenza, dunque *morto,* è rianimato come meccanismo simulante il vivente – con una *tecnica di costruzione di automi* –, in una proliferazione che popola il *mondo del deforme.* Tale traiettoria della decomposizione delle forme fantastiche nel deforme del fantasticare devia dunque da quella indicata da Goethe come itinerario «dalla forma alla deformità per tornare quindi alla forma», poiché la dialettica del mondo del deforme decade come *caos dell'amorfo* [6].

[6] Tale dialettica è incarnata dal *romanzo,* che nel Romanticismo, infatti, raccoglie nella forma piú armonizzata, «cosmica», le proiezioni della dialettica della dissoluzione: da romanzo di avventura in senso mitico-storico diventa proiezione del pellegrinaggio di un'anima, ambiguamente perseguitata e perseguitante nel suo vagabondaggio di ambigua salvezza-perdizione (da Sade al Goethe dei *Wanderjahre,* del *Faust,* del *Werther).* Lo sfondo del pellegrinaggio oscilla dal «paese lontano» al «salotto», oscillazione che esprime la loro ambigua identità, in quanto entrambi gli sfondi sono la proiezione della scissione della decadenza, nella sua dialettica del ritrovarsi nell'estraneità del lontano e del disorientarsi nell'intimità del vicino. Ma il *salotto,* come proiezione della radicalità della scissione della decadenza, della *negazione della negazione dell'autonomia dell'io nella necessità della sua decadenza,* diventa lo sfondo paradigmatico del romanzo. Il salotto, nel romanzo intimista-sociale, è il centro della decadenza come decadenza delle «passioni borghesi» del filisteismo e delle sue riscosse tragiche e grottesche. Il salotto è il mondo-chiave delle passioni borghesi nelle sue proliferazioni degeneranti secondo il caleidoscopio delle passioni illecite, abnormi, deviate (dal *Werther* a Flaubert e a Proust): perché esso è il centro dell'uomo della decadenza, nella sua dialettica di morbido ed eccitante; quando l'ambiente del romanzo non è il salotto, perché è ambiente sub-borghese, o è ambiente esotico, il salotto ne resta negativamente e positivamente il centro in quanto *mondo perduto e mondo da ritrovare.* Nel salotto germina dunque anche ciò che solitamente si realizza proiettato fuori della sua area ambientale: il delitto; in quanto al delitto è necessario un *isolamento* che non può esemplificarsi nel salotto; il

La dialettica della decadenza come *decadenza della dialetticità* è dunque una dialettica *patetica della dissoluzione* come autodissoluzione della sensibilità pura: patetica nell'eccitazione della sua polarità di disperazione-esasperazione, di ribellione frenetica e di *voyeurisme* sterile, di anarchismo e di fatalismo, di frenetico autorispecchiamento che si debilita nell'abbandono della sterilità e rigurgita nell'ossessione di vendette. La dialettica della *negazione della negazione* si proietta come *dialettica della disintegrazione* che dilania tutto ciò che forma mondo armonico, «cosmo», dai «valori» agli «oggetti belli» (del «bello naturale» e del «bello dell'arte»), spegnendoli nel crepuscolo di una bellezza fatalmente atroce-languida, vivisezionata con operazioni sempre piú gelidamente torbide e allucinate. Nella disintegrazione della velleità di fuga della disintegrazione, l'«impossibile» romantico decade come «surreale» decadente; il «sogno» decade come incubo, onirismo succubo della pura necessità meccanicistica delle sue proiezioni; la dialettica dello sforzo infinito di libertà *(unendliche Streben)* e della nostalgia decade come capovolgimento nella smania disperatamente inutile del posseduto dalla necessità, del «dannato», per il quale la nostalgia è pura negazione della speranza, impotenza di resipiscenze; il «lontano» romantico, come *nostalgia dell'infinito nel finito,* decade come «esotico» decadente, *alienazione del finito illusoriamente «diverso» anco-*

delitto scaturisce dunque nel *salotto come isolamento nella società borghese.*

Il romanzo come dialettica del pellegrinaggio dell'ambiguamente perseguitato-perseguitante decade come dialettica dell'identità ambigua di assassino-assassinato (da Walpole a Dostoevskij e a Kafka), diventando romanzo «nero» e «giallo» (dal Lewis a Hoffmann e a Poe), dove la fantasticheria diventa ossessione persecutoria che esplode in *deformazioni irreali e surreali,* fino all'*amorfo dell'eccitazione stuporosamente autosaturata* proiettato dai «maledetti della filiazione sadica»: da Sade a Borel «il Licantropo» e a Lautréamont.

ra nel finito, sprofondando nelle paludi delle decadenze, di cui quelle del crepuscolo bizantino *fin de siècle* e dell'estetismo prebellico sono tipi contemporanei. La dialettica della disintegrazione esplode cosí in una conflagrazione di lussuria cerebrale dominata dal *visivo* – lo stesso linguaggio della parola tenta i limiti del visivo attraverso l'accentuazione dell'*espressivo* –, che corrisponde alla struttura autospeculare della decadenza. Visivo ed espressivo compongono gli elementi della *fictio* del «nuovo mondo», cioè muovono la dialettica deflagratoria della *costruzione del caos,* come sconvolgente compresenza degli opposti, che sussistono secondo la *dialettica radicalmente adialettica della reciproca simulazione,* secondo la tecnica dell'*identificazione ambigua* di «arte» e «artificio», creatività e meccanismo compositorio, cosmo e caos, dialetticità e adialetticità [7].

[7] Il caos di deformità e di amorfo si esprime nella sua materializzazione esemplare nel *museo* – il nostro è il secolo delle *esposizioni* e dei congressi planetari, filiazioni della dimensione naturalistica e positivistica del museo – come la collezione visivizzata dei frammenti della disintegrazione, proiettata nel passato e nel futuro, il magazzino delle cose, deformate e amorfizzate nella morte della loro scissione dal cosmo vivente nel quale erano scaturite alla vita. Le *cose morte* del museo costituiscono il paradigma del *labirinto di specchi* della decadenza: la decadenza si rispecchia nelle cose di morte nella sua *meccanica di scomposizione-decomposizione-composizione,* la meccanica cioè secondo cui la decadenza si proietta come alibi e maschera di se stessa nella proliferazione sperimentalistica (compositoria) di ogni forma di *avanguardismo.* Le *cose morte* sono le cose scisse nella meccanica della loro *strumentalità pura,* cioè come puri elementi funzionali rispetto alla meccanica disintegratrice della decadenza e insieme suoi prodotti residui e sue proiezioni. Non a caso è infatti nell'ambito della dissoluzione romantica che l'autonomizzazione strumentale della «cosa» – conseguenza estrema dell'autonomizzazione cartesiana dell'io dalla spazialità del mondo – si proietta nella forma dell'incubo del «robot» e del robot «impazzito»; e il museo delle cose morte si identifica con il «museo nero», come la mineralizzata e pietrificante – agli antipodi dei lapidari e dei bestiari – collezione degli esemplari del caos del deforme e del-

La dialettica della decadenza, in quanto fondamentale impotenza al pensiero, si autoproietta nella sua visività piú scoperta nell'ambito delle «arti visive» e nell'ambito delle «arti auditive» nella misura in cui restano capaci di raccogliere proiezioni simboliche, si tratti di arti musicali o di arti della parola. Dal Romanticismo sempre piú spiccata è la tendenza delle arti a *scindersi* tra loro come *arti pure;* e, all'interno di ogni singola «arte pura», a scindersi nei propri elementi costitutivi come elementi puri. È la direzione dell'*astrattizzazione* delle arti visive, la quale al suo limite sboccherà nella negazione del visivo, cosí come nella negazione di ogni sensazione nella *insensibilità pura*. La scissione di tutti gli elementi della stessa sensazione deformerà infatti l'«oggetto visualizzato» in visione e proiezione visionaria, fino a negarsi nell'*indifferenza* dell'oggetto. Analogamente, la musica tende a scindersi, come «musica assoluta», in una pura alchimia della «composizione» [8]. A tale dialetti-

l'amorfo, la collezione dell'armamentario dell'eccezionale, del sensazionale, dello straordinario, dell'abnorme, dell'inconsueto, dell'orrifico, dello stravagante, del perverso: il medesimo di ogni «cronaca» contemporanea.

[8] Circa un secolo dopo l'esplosione di tale scissione del visivo, Klee, che può considerarsene uno dei genî contemporanei, sintetizzava il proprio sperimentalismo (in *Über die moderne Kunst,* del 1924) in questi termini: «ho tentato il disegno puro, ho tentato la pittura pura a chiaroscuro e a colore, ho tentato tutte le operazioni singole alle quali mi poteva indurre il mio orientamento nella sfera del colore. Ho elaborato perciò i tipi della pittura a chiaroscuro carica di colore, della pittura a colori complementari, della pittura variopinta e di quella a colore unito... Poi ho provato, in due tipi, tutte le possibili sintesi di colore, provando e riprovando e sempre cercando di mantenere il piú possibile la purezza dell'elemento».

Al «decadente» Baudelaire è da ascrivere anche il merito di alcune analisi (specialmente nelle *Curiosité esthétiques,* edite in raccolta l'anno dopo la sua morte, nel 1868, ma redatte, nelle parti cui ci riferiamo, dieci anni prima) di pittori, quali, oltre Delacroix, Goya e Daumier. Baudelaire vi osserva i tratti della rivoluzione visiva moderna come

ca di scissione corrisponde, al suo esaurirsi, una dialettica di fusione-confusione di tutte le «arti» come delle «sensazioni», movimento verso l'*adialetticità dell'insensato e dell'insensibilità.*

La dialettica espressionista della sensazione si radicalizza nella direzione di una *pura espressione scissa dalla sensazione stessa,* come l'impressione della sensazione: si fa espressione *visionaria,* che non osserva piú la realtà, al limi-

dialettica della deformazione: Goya, nei *Sogni* e nelle *Follie* – che germinano negli anni della rivoluzione francese e saranno poi pubblicati come *Capricci e Proverbi* – proietta un mondo di decadenza in forme oniriche dove l'umano è deformato come animalesco. Baudelaire osserva che la loro forza proiettiva è in un «amore per l'inafferrabile»; mentre Goya stesso ne offre una chiave ben piú significativa incidendo sotto uno dei *Sogni* il motto: «il sogno della ragione partorisce mostri». L'uomo di Goya è dunque un uomo *malato di deformità,* è posseduto dai mille demoni della deformità. Analogamente, in Daumier la figura umana è deformata in *maschera* – la deformazione della dissimulazione e della simulazione –: l'uomo è tutt'uno con la propria malattia, proliferazione e disintegrazione cancerogena, che assume le varie fattezze disfatte proiettate da Daumier nel *Ventre legislativo,* del 1834, dove i vari membri di una assemblea legislativa sono marchiati dei tratti dell'aborto, del bambolesco, dell'automa, dell'insensato, del putrido, dell'ipocrita, dell'invertito, del dilaniato, del brutale, dell'osceno: una *apocalisse rovesciata* nella propria grottesca caricatura. Circa un secolo dopo, la proliferazione della dissimulazione nel surrealismo proietterà l'automatismo dell'incoscienza come coscienza scissa nell'allucinaizone, nella «perdizione», nel mostro gelido del caos, figlio, come si esprime uno dei suoi padri, Aragon, «della frenesia e dell'oscurità». Ancora una volta è spettato a un poeta, lo stesso Baudelaire, presentire nei suoi esiti la dialettica della dissoluzione della decadenza contemporanea, negli ultimi versi de *Le voyage,* del 1859: «O mort (...) / verse-nous ton poison pour qu'il nous reconforte! / Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau, / plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe? / Au fond de l'Inconnu pour trouver du n o u v e a u ! ».

Nella «composizione» musicale il suono «puro» esaspera la sua possibilità «matematica» di generare indefinitivamente armonie, fino a far coincidere assurdamente gli elementi della sua scissione, cioè tonali-

te, nemmeno per deformarla, per negarla radicalmente nell'affermazione radicale di sé come *autovisione*. L'uomo epressionista è, infatti, nella scissione della decadenza, *l'uomo nudo autorispecchiantesi che grida*, nella vertigine dello sprofondamento: la crisi del fondamento si esaspera nella propria impotenza gridandosi come sprofondamento: oscurato il «centro», come nella faustiana notte di Valpurga basso e alto coincidono, nell'ambigua identità – nella adia-

tà (sentimento) e armonia (geometria), nell'identificazione ambigua della aleatorietà assoluta con una necessità matematica dell'impianto formale altrettanto assoluta. La «composizione» musicale, attraversate le esasperazioni impressionistiche ed espressionistiche, si rivela nella propria «impotenza moderna», capovolgendosi nel puro sperimentalismo compositorio, che procede come pura tecnica e di preferenza con una tecnica di *collage*, eclettismo dirompente la «tradizione» di cui è la decadenza nel suo capovolgimento in avanguardismo. La musica assoluta del Romanticismo, da proiezione della volontà stessa, quale l'aveva giè decadentemente esaltata Schopenhauer (fin dal 1818, nel volume I del *Mondo come volontà e rappresentazione*, libro III, par. 52; cfr. trad. ital. a cura di G. Riconda, Milano 1969, pp. 297 e sgg.), decade in Wagner nel compiacimento epicizzato dell'eroismo della propria «morte bella», fino a capovolgersi come proiezione di una *nolontà*, nel puro automatismo della musica atonale (o politonale o pantonale), che, con Schönberg, è la «nuova musica», esprimente, con l'inespressività atonale, disarmonica, dodecafonica, un cosmico *Urschrei*, quello dell'uomo disintegrato nella decadenza. Contemporaneamente all'efflorescenza visiva postimpressionistica ed espressionistica, fino alle «poetiche antipoetiche» del dadaismo e del surrealismo – ossia nell'ampio arco da Van Gogh a Munch e a Kandinski, e da Picasso a Dalí – l'«arte nuova» dei primi decenni del '900 (cioè della generazione dell'80-90, quella di Heidegger) si esprime letterariamente in particolare nell'espressionismo tedesco. – Esemplari in questo senso le analisi, per le arti visive, di HANS SEDLMAYR nei saggi *Perdita del centro* (trad. ital., Torino 1967) e *La rivoluzione dell'arte moderna* (trad. ital., Milano, 1971). – Sulla «nuova musica» THEODOR WIESENGRUND ADORNO (nella *Philosophie der neuen Musik* e nei saggi su *Wagner* e *Mahler:* cfr. trad. ital. del primo saggio, Torino 1960, e degli altri due riuniti, Torino 1966) osserva che l'assurdo diviene programma: la razionalizzazione trapassa, in modo sinistramente simbolico, nel caotico.

letticità radicale – di *Ab-grund* e di *Ur-grund,* di assenza di fondamento e del suo «superamento» – nella direzione che si muove da Hegel al superuomo nietzscheano fino all'*Überwindung* heideggeriana della metafisica – nel «fondo originario», il quale però resta, nell'ambito della decadenza moderna e contemporanea, lo spazio del meccanismo «fatale» dell'immersione nell'oscurità della matrice primordiale dell'inconscio, e della sua emersione in proiezioni dirompenti, come accade, esemplarmente, nel surrealismo e in tutte le sue filiazioni avanguardistiche odierne.

IV

STORIA E PROGRESSO

Per quanto millenaria e «multifaria», la storia è breve: la sua logica è, come ogni logica vera e ogni discorso essenziale, costituita di pochi elementi; la sua dinamica – si voglia poi chiamarla dialettica o gioco o semplicemente evoluzione – è quella stessa di Adamo caduto, cui è ridonata la possibilità di ritrovare un nuovo paradiso. Le poche parole del discorso della storia sono dunque: creazione, decadenza, ricreazione – parole che la storia pronunzia talvolta tragicamente, ben di rado gloriosamente, sempre drammaticamente.

Di fronte a una simile prospettiva si tende immediatamente a considerazioni del tipo: «Ma, *oggi,* il problema della storia è *tutt'altro!*». Quale dunque la concezione «contemporanea» della storia? quale l'essenza di ciò che con tanta diffusività – fino a parossismi molto prossimi a saturazione – si ostenta e decanta come moderno e contemporaneo? Da almeno quattro secoli la storia dell'Occidente si è progressivamente identificata con il problema della storia e della sua stessa storia, assillandosi in relazione con quell'idea di progresso nella quale essa vede la propria potenza demiurgica, da sviluppare in modo tanto piú totalitario quanto piú essa si prospetta con le sembianze dell'ultima

dea della storia. Le poche parole del discorso della storia moderna e contemporanea non sono piú creazione-decadenza-ricreazione, bensí *storia-scienza-progresso.* Infatti, quando in pieno medioevo s'affaccia per la prima volta nella storia l'idea di «moderno», ciò accade nella direzione della costituzione di una nuova storia e di una nuova scienza, post-paolina e postaristotelica, poi progressivamente e progressisticamente sempre piú antipaolina e antiaristotelica, e in ogni caso non senza eresie: da un lato Gioacchino da Fiore annunzia l'ultima era del mondo, quella dello spirito – né Hegel lo dimenticherà – in termini di *novus ordo,* di *mutacio* e di *revolutio* (non degli astri ma della storia); dall'altro la nuova logica, non aristotelica e nominalistica, è appunto ciò per la quale si foggia per la prima volta nel latino decadente il termine *modernus* (dall'avverbio *modo*) per significare l'ultima novità nel campo della logica, oggi diremmo della cultura. Da allora la *novità* è il variegato vessillo della storia: quanto piú questa invecchia, tanto piú se ne mostra avida. Generatore in mille forme del *novus ordo* e di esse nutrito, l'Occidente si percepisce progressivamente come età «matura» della storia (secondo dice Kant definitore dell'illuminismo): vitalmente matura, e dunque pronta piuttosto che a nutrire nostalgie per il passato – che è proprio del vecchio, di chi ha meno futuro – a proiettarsi nel futuro o come futuro. Il passato tende a perdere il suo significato prevalente di modello, originato da quello edenico (modello sia positivo che negativo: da un lato come eden e nuova età dell'oro spirituale realizzata dai greci; dall'altro lato come decadenza connessa con il primo peccato, per cui il primo uomo «storico» è Caino e il primo uomo «superstorico» è Abele); il passato entra cosí nella prospettiva inaugurata da Bacone, per la quale esso è piuttosto il primo «balbettamento del mondo» – di quel mondo di cui il moderno deve appunto costruire il discorso. La verità della

storia – la verità senz'altro – non è dunque piú quella posta nell'uomo da Dio creante, né quella da ricreare dall'uomo redento dopo la decadenza del peccato, cioè quella che *genera il tempo:* la verità nuova è *filia temporis.* La verità, madre del tempo, è «fuori del tempo», dunque è considerata «statica»: come può *fare storia?* Ha fatto storia non Abele ma Caino, fondando con la prima città, drammaticamente, la civiltà. Condizione della civiltà sembra dunque la *futurazione del vero,* che potrà essere intera solo nell'identità di vero e futuro: piú tempo, piú verità: *il tempo è progresso della verità: la verità è il progresso.* Le guerre contro tutti gli *idola,* con le quali la modernità intende coincidere, erigono cosí, su tanti cadaveri e su questo sillogizzare, il monumento al Progresso.

Dalla scoperta dell'America alla scoperta della «vera» libertà e fraternità umana passeranno tre secoli; il secolo tra la rivoluzione francese e la nuova rivoluzione internazionale è il secolo del «progresso», che cammina sulle gambe del nuovo credo, secondo il quale la rivoluzione, qualsiasi, è il principale propellente di ogni progresso: *non c'è progresso senza rivoluzione.* Che poi la prima rivoluzione «internazionale» coincida con la prima guerra mondiale può solo provocare momentanei sussulti alle spese di quello che in pochi «antistorici» si configura come «l'idolo del secolo», quale l'idea di progresso è infatti riconosciuta da un Bury [1]. Ma intanto, specie dalla morte di Hegel, e comunque come filiazione della sua concezione della storia come *Gott im Werden* (perché l'astratto è il finito e il concreto la Verità; la logica è il pensiero di Dio il cui tempo è ogni tempo), l'idea di progresso, inseminata enciclopedisticamente nel se-

[1] Nel suo *The Idea of Progress,* del 1920, ove non dimenticata le *Illusions du progrès* di Sorel, del 1908, che considera, per demolirla, l'idea di progresso come un dogma.

colo dei lumi, esplode a metà Ottocento [2]: nella crescente consapevolezza che «il tempo è tutto», come scrive Marx nel '47, ma aggiungendo subito dopo che «l'uomo non è piú niente, è tutt'al piú l'incarnazione del tempo».

In questa affermazione marxiana, di un anno prima del *Manifesto,* si può leggere in nuce il trionfo e l'immediatamente conseguente catastrofe dello storicismo e del nuovo umanesimo assoluti. Ma intanto il marxismo presto diverrà «il simbolo delle tendenze progressiste» [3], storicizzando la coerenza dello storicismo hegeliano. La categoria hegeliana di superamento, di dialettica, diverrà la molla dell'esplosione dell'idea di progresso. Infatti il progresso è assunto come non altro che il movimento del superamento dell'astratto alienante passato verso il concreto vero avvenire. Di tale dinamica ha consapevolezza singolarmente acuta, nell'ambito della cosiddetta sinistra hegeliana, specie un Cieszkowski; il quale nei suoi *Prolegomena zur Historiosophie,* del 1838, scrive: «[Hegel] nella sua opera non ha speso una sillaba sul futuro, anzi egli riteneva che la filosofia potesse essere applicata unicamente al passato *(Vergangenheit)* e che dovesse lasciare l'avvenire *(Zukunft)* al di fuori, completamente, dalla speculazione»; e ciò perché in Hegel «il pratico è ancora assorbito dal teoretico [...], mentre la sua vera determinazione è di essere un grado distinto, specifico, anzi il piú elevato grado dello spirito». Ecco che il *concreto* diventa cosí la *prassi.* Il progresso della storia è segnato dal progredire della stessa filosofia nel suo scendere, come scrive, «dall'altezza della teoria al piano della pratica»; vale a

[2] Nel 1839 il socialista Louis Blanc aveva fondato la «Revue du progrès»; nel '50 Javary pubblica *De l'idée du progrès;* l'anno dopo Proudhon la *Philosophie du progrès* e nel '57 Spencer il suo saggio sul progresso.

[3] Come scrive il Vranicki nella sua fondamentale *Historija marksisma* (Zagreb 1971; tr. it., Roma 1979[3])

dire, d'ora in poi la filosofia dovrà essere «applicata, popolare». Cieszkowski enuncia dunque chiaramente come avvenire e progresso del pensiero ciò che ne segnerà la piú grossolana decadenza nella nostra nuova età dei lumi: la morte della filosofia non a caso va di pari passo con la sarabanda degli altri cadaveri – dei fondamenti e dei fini ultimi, di Dio – sui quali i super-uomini della nostra epoca erigono i loro monumenti avveniristici.

La coscienza piú compiuta della natura del moderno e della contemporaneità, dunque dell'idea di progresso, la troviamo nei *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, fin dai primi paragrafi. «Il compito dell'età moderna – scrive Feuerbach all'inizio dell'opera – fu la realizzazione e la umanizzazione di Dio»: questo compito l'ha iniziato praticamente il protestantesimo e l'ha terminato teoreticamente Hegel; infatti la filosofia speculativa – hegeliana – dissolve teoreticamente il Dio della religione riconoscendo nella ragione (umana) l'essenza di Dio: Dio realizzato e umanizzato è l'identità dell'essenza di Dio con l'essenza della ragione. Tale identità è la negazione di Dio come altro dall'essenza della ragione: realizzare Dio è dunque superare, negandolo, il Dio della teologia: la negazione della teologia, che ha come presupposto la divinizzazione dell'esistente materiale – nel materialismo, empirismo, realismo, umanesimo, come scrive nel §15 dei *Princìpi* –, è l'«essenza dell'epoca moderna». Poco oltre Feuerbach compie il panorama di quella che sarà l'ideologia piú tipica della contemporaneità, quella il cui discorso s'incardina nelle parole storia-scienza-progresso; ben presto ridotte, però, a storicismo-scientismo-progressismo. In questo senso egli è il primo e principale pensatore contemporaneo, come Hegel è il principale ed ultimo pensatore moderno. Infatti per l'hegeliano Feuerbach, Hegel è il rappresentante della *vecchia* filosofia in quanto egli negherebbe il pensiero astratto ma ancora nel pensiero astratto (§ 30),

mentre la *nuova* filosofia «pensa il concreto non astrattamente ma concretamente». La chiave della contemporaneità è interamente racchiusa in questa profondissima bestialità elucubrata da Feuerbach, il primo dei «nuovi filosofi» che scopre la profondità del reale non altro che come *sensibile:* scavalca tutta la filosofia occidentale «decadente» dalla scienza greca alla teologia alla filosofia speculativa per ritrovare l'«autenticità» – uno dei tanti figli spuri di Jean-Jacques – di una barbarie preedenica dell'uomo come branco.

Feuerbach si fa cosí il levatore del grande *partus masculus* di tutto l'Occidente, che con lui figlia questo profondissimo dogma: «Verità, realtà, sensibilità sono identiche» (§ 32): la filosofia e la scienza contemporanee, se non vogliono ricadere nella loro senescenza, debbono farsi «nuove» annullandosi – una cura di ringiovanimento che riconduce il cadavere dell'Occidente a una preuterina non esistenza! La nuova filosofia, la nuova scienza – aggiunge Feuerbach, facendo perfetta la trinità dell'ideologia contemporanea: storicismo-scientismo-progressismo – inizia e conclude con il dogma secondo cui non solo «l'uomo è la misura della ragione», cioè di sé come nodo di sensibili, ma l'«essenza dell'uomo è solo nella comunità»: il gregge umano, congerie sensibile di sensibili, forse evoluto dal gregge bestiale, identicamente congerie sensibile di sensibili, è nient'altro che quella verità che la storia intera è venuta ricercando nel suo millenario corso, tragicamente alienandosi ora in Dio ora nella ragione, comunque in qualcosa di assoluto e non materiale. E finalmente Feuerbach ha rivelato il novissimo testamento – Giovanni Battista rispetto al quale Nietzsche sarà Giovanni Evangelista – segnando il definitivo progresso della storia del mondo! Il progresso del quale Marx si farà l'apostolo subito dopo nella *Kritik der Hegelschen Dialektik* sintetizzando il grande contributo di

Feuerbach, parricida rispetto ad Hegel, nella fondazione del «vero materialismo» e della «scienza reale», il cui principio fondamentale è l'*uomo sociale*.

A questo punto la trinità dell'ideologia propria della contemporaneità è tutta rivelata: la triade storicismo-scientismo-progressismo si può determinare come *coincidenza di ateismo, materialismo e scienza*. In altri termini: il significato della storia e della temporalità umana non è nell'eternità o in Dio, ma nella storia stessa; il significato dell'uomo è esaurito nel suo essere pura materia, per quanto «dialettizzata»; il significato della scienza è nella determinazione quantitativa di quei misurabili che sono gli enti materiali che nel loro rapporto costitutivo si chiamano società o massa e che fanno la storia mediante quel movimento particolare che si chiama rivoluzione: la storia è infatti la sola scienza e la rivoluzione il movimento determinante il progresso della storia. Quanto piú sottili e per cosí dire dialettizzate diverranno le traduzioni di tale ideologia nel suo progressivo farsi prassi, tanto piú emergerà brutalmente questa sua natura, che segna forse *il livello culturalmente e spiritualmente minimo dell'intera storia umana*. Ai piú smaliziati e confusionari – e perciò piú osannati dagli «avversari» – rappresentanti dell'*intellighentia* contemporanea di tale ideologia – valga il solo esempio di un Garaudy – non resta che spudoratamente arrampicarsi sugli specchi opacati della storia per poter proclamare al maggior numero di megafoni, specie per le orecchie di piú speranzosa volontà, che «è storicamente falso che il materialismo filosofico e l'ateismo siano connessi, con un legame interno, all'azione rivoluzionaria e che ne siano il fondamento necessario» [4]. Ma la storia sta a dimostrare nel modo piú vistoso esattamente il

[4] Garaudy lo proclama nella sua *Riconquista della speranza* (tr. it., Torino 1971, p. 88).

contrario. Infatti la coincidenza di ateismo, materialismo e scienza (scientista) è dimostrata dalla sempre piú stretta relazione tra hegelismo – la radice dell'ateismo contemporaneo –, marxismo e positivismo, non solo nella metà dell'Ottocento, ma tutt'oggi – ma viviamo, in genere senza saperlo o senza volerlo, in pieno Ottocento –, rinserrando le fila dell'ideologia dominante del progresso, per cui la cosiddetta cultura contemporanea sembra non ammettere come valido, se non come fantasticheria di volta in volta inutile o dannosa, tutto ciò che non si fa prono al nuovo verbo – anche se vecchio almeno quanto il padre Bacone, se non quanto il prozio Protagora – dello storicismo-scientismo.

Marx stesso conferma la coincidenza di ateismo, materialismo e scienza, anzi ne fa il perno della propria posizione, sostenendo, ad esempio ne *La sacra famiglia*, che Bacone e Cartesio sono i rappresentanti del materialismo che hanno dato vita alla scienza naturale moderna che applica il metodo razionale al sensibile determinandone matematicamente le leggi, la dialettica; il materialismo meccanicistico ateo del Settecento (alla Moleschott) ha condotto a piú progredite conseguenze le premesse del materialismo scientifico precedente. Marx ed Engels nella loro opera su Feuerbach [5] criticano tale materialismo, ma solo per superarlo – secondo l'odiato-amato vizio hegeliano – in un materialismo non piú puramente meccanicistico bensí, come nobilmente lo battezzano in nome di Hegel, *dialettico;* e lo scopo è compiere l'operazione di applicarlo piú agevolmente all'unico oggetto – l'uomo sociale – dell'unica scienza che è la storia e dunque mettendo in ombra certi suoi aspetti piú crudamente deterministici per porre piú completamente le premesse di un assoluto determinismo storico sulle spalle

[5] *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, del 1888.

dell'uomo sociale, determinando cioè, con i meccanismi della massa, i meccanismi della grande macchina della rivoluzione, filiata dalla tecnologia della nuova scienza. La polemica marx-engelsiana contro il materialismo meccanicistico per la costruzione del determinismo storico assoluto del materialismo dialettico genera infatti nel suo seno la grande lode che Engels riserverà, nella sua *Dialettica della natura,* al materialismo meccanicistico: il cui gran merito è l'aver fatto «entrare nella filosofia tedesca l'ateismo»; un ateismo, si può precisare, ideologicamente alleato a uno scientismo, quale quello di un Czolbe, che si pone essenzialmente il problema di uscire con il materialismo o sensualismo dal terreno della religione e della filosofia speculativa; o quale quella del piú noto Haeckel. Infatti il materialismo naturalistico di costoro è fondamentalmente ideologico, poggiando sulla volontà di sostituire alla vecchia «religione della metafisica» la nuova religione della scienza. Ora, è incontestabile, testi alla mano, che un determinismo assoluto – sia pure con diversificate coloriture in funzione di diverse fasi, diremmo oggi, di un'unica politica culturale – stia ideologicamente alla base del «sistema» marx-engelsiano almeno fino a Lenin; il quale, specie nell'opera *Materialismo ed empiriocriticismo,* spende fino agli ultimi spiccioli a reinvestire il capitale baconiano secolarmente tesaurizzato per mettere in luce la natura essenzialmente *ideologica* del marxismo; ripetendo con Bogdanov che il marxismo è la negazione di ogni verità eterna per l'affermazione della verità relativa al tempo, essendo la verità – scrive Bogdanov – nient'altro che «una forma ideologica, una forma organizzativa dell'esperienza umana»; non dimenticando cioè la lezione fondamentale di Marx secondo il quale la dialettica e dunque la scienza è essenzialmente la forza rivoluzionaria che trasforma la realtà, cioè l'uomo sociale o massa, e può dunque adempiere a tale sua funzione, che è il suo unico significato,

alla sola condizione di «avere presa sulle masse», di essere appunto *ideologica*, ovvero filosofia applicata, secondo l'espressione del Cieszkowski; cioè, in ultima analisi, sistema di presupposti la cui verità e funzione sta unicamente nella sua operatività rivoluzionaria ovvero progressista: *l'ideologia è diventata la nuova religione della contemporaneità.*

Il sacerdote della nuova religione che è l'ideologia è ovviamente lo «scienziato»; ma dacché concreto significa, ideologicamente, sensibile, l'unica scienza è la scienza del vivente come organismo sociale evolventesi progressivamente, cioè rivoluzionariamente, verso la società perfetta, il nuovo paradiso terrestre, raggiungibile solo mediante la negazione di ogni altro alienante paradiso; e allora il vero scienziato sacerdote della nuova religione sarà il politico, cioè l'artefice della programmazione del paradiso nuovo, e dunque il padrone della perfetta rivelazione del progresso nel suo compimento ultimo e della scienza della storia e dunque della società o massa degli organismi in evoluzione. Il politico è dunque colui il quale per eccellenza realizza quella equazione di concreto con positivo, di positivo con scienza e di scienza con progresso che costituisce appunto l'impalcatura ideologica del progressismo. È per ciò che il positivismo ideologizzato, che genera naturalmente l'evoluzionismo, insieme con questo naturalmente si allea con il marxismo sotto il segno comune dell'ideologia del progresso, le cui monete d'ora innanzi porteranno su una faccia l'effige dell'evoluzione e sull'altra quella della rivoluzione.

È noto che negli anni della rivoluzione francese Malthus nel suo *Essay on Population* (1798) darà una prima formulazione della legge della selezione naturale che costituirà il cardine della teoria darwiniana, in buona parte anticipata dal Büchner nell'opera *Kraft und Stoff*, del 1855 (mentre *Origins of Species* è del 1859). Il Büchner scrive

infatti: «È la natura stessa dell'uomo quella che il moderno empirismo filosofico ha preso e deve prendere per base delle sue speculazioni, un essere cioè mutabile e progressivo»; e necessaria conseguenza della nuova scienza saranno «grandi trasformazioni d'universale e benefico effetto». Il materialismo illuministico e il materialismo feuerbachiano alimenteranno dunque naturalmente il darwinismo in forme di meccanicismo evoluzionistico quali si trovano significativamente riepilogate da uno Haeckel. Per il quale la meccanica teologica darwiniana ha spiegato, riconducendole a cause naturali meccaniche, le piú minute disposizioni finalistiche presenti nei viventi mediante il concetto dell'«autoformazione funzionale della struttura adatta allo scopo», e con ciò stesso ottenendo il risultato massimo, dal punto di vista ideologico, di allontanare il «concetto finalistico trascendentale della filosofia teleologica scolastica», come scrive, con adeguata rozzezza, Haeckel; ossia facendo cadere nel non senso ogni problema relativo al *fine* degli organismi e della stessa evoluzione; e dunque confermando nella maniera piú definitiva quell'ateismo della scienza cui Laplace aveva preluso allorché alla gelosa domanda di Napoleone su quale posto egli avesse riservato a Dio nel suo disegno dell'universo gli rispose: «Sire, io non ho bisogno di questa ipotesi». Spencer si farà quindi, come noto, il grande profeta del positivismo evoluzionistico e Comte il grande sacerdote del positivismo sociale. Sulla base ideologica dell'identità di evoluzione e progresso e della fede nella scienza come l'unica conoscenza concreta e positiva e dunque pratica, Spencer proclama a tutta gola il verbo del piú rinverdito e candido ottimismo – a tutt'oggi l'ultimo dell'Occidente e non solo perché presto bruciato da un Nietzsche e incrinato da un Marx –; lo proclamerà sicuro che la morale dell'avvenire, cioè la scienza dell'etica assoluta, farà evolvere inarrestabilmente la società fino alla «piú grande

perfezione e alla piú completa felicità», come scrive al § 176 dei *First Principles*.

E come sottrarsi a simili prospettive? come non essere travolti nel benigno flusso del progresso e condotti innanzi da tanto positivamente rivoluzionario corso della storia? come può non imbracciare con entusiasmo, qualsiasi uomo di buona volontà, un vessillo quale quello inalberato da Comte sulla sua stessa tomba: «L'Amore per principio, l'Ordine per base, il Progresso per fine»? Ecco il nuovo eden, che supera, eliminandoli, tutti quelli vecchi ed alienanti, cioè tutto il regno dei princìpi che non siano positivi, ossia empirici o scientifici! Ogni crisi dipende infatti, per Comte, dallo spirito teologico e metafisico, che prolifera tutti i vecchi princìpi: basta eliminarli sostituendoli con le leggi scientifiche della sociologia – la scienza nuova, naturalmente, *nouvelle noblesse oblige, «sans Dieu ni roi»* e tutta in funzione del *«culte systématique de l'humanité»* che è il principale dogma della *«foi nouvelle»* – per attuare la cooperazione universale mediante la quale «migliorare l'ordine naturale», cioè realizzare il progresso cosmico, peraltro inarrestabile. Cosí, facendo «progredire» la scienza baconiana-cartesiana-newtoniana e depurando i socialismi utopistici, Comte ottiene il risultato per lui stesso eccellente d'evitare sia la «follia razionalistica» sia l'«idiotismo empirico», trasformando rivoluzionariamente il mondo con rigore scientifico e senza «furori ideologici», cioè metafisici. Senonché la naturale alleanza del materialismo evoluzionistico con quello dialettico, cioè dei due «socialismi scientifici», conoscerà, sia pure momentaneamente, risse fraterne che finiranno per cementare in modo indissolubile l'incestuoso matrimonio; quelle risse all'interno della stessa ideologia che indurranno Comte ad accusare Marx di utopismo e Marx a contraccambiarlo da par suo (in una lettera ad Engels del 1866) fregiandolo di un «positivismo da escrementi». Il che non

impedirà affatto – anzi – i peana di un Renan a *L'avenir de la science,* nello stesso anno del *Manifesto* e, piú tardi, nella seconda metà del secolo, cioè parallelamente all'impiantarsi storico del marxismo, le applicazioni di tale ideologia alla psicologia da parte di un Taine, che nel *De l'intelligence,* del 1870, costruirà sui nuovi modelli la sua «chimica mentale»; o le applicazioni di tanto ampio successo di un Guyau che ne *L'irréligion de l'avenir,* del 1887, profetizza la sostituzione completa della religione da parte di una «metafisica della ragione» che altro non è se non la nuova scienza nel suo compiuto progredire.

La *tecnocrazia* contemporanea costruirà poi la miriade di satelliti di quest'universo ideologico, i cui poli galattici concorrenti sono appunto scientismo e marxismo, portando ad estremo progresso il baconiano *regnum hominis,* cioè perfezionando storicamente l'idea baconiana di progresso come liberazione da tutti gli ostacoli al bene vivere, che, non configurandosi piú secondo il «vecchio» *diventare se stessi,* cioè l'integralità del proprio essere, adultamente lo riduce a *benessere.* Il progressismo contemporaneo, cioè posthegeliano, realizza infatti la libertà come possibilità di soddisfare tutti i bisogni, naturali e «culturali» – ma intanto la natura stessa dell'uomo non è un'astratta essenza ma una evolventesi esistenza –, riempiendo di tali soddisfacimenti il tempo storico, cioè il tempo della vita nel mondo, che è il tempo «concreto», rispetto al quale non ha senso alcuno nemmeno il problema di una astratta eternità o del fine della storia. L'uomo di questo progresso è l'uomo nuovo essenzialmente contrapposto all'uomo nuovo paolino, ormai vecchissimo, non foss'altro che di secoli, e dunque non piú funzionale, e in ogni caso nemico d'ogni concretezza e – Nietzsche *docet* – d'ogni vita. La forza storica di quest'uomo nuovo coincide con la sua costituzione come uomo-massa secondo le direttive della somma scienza che è la sociolo-

gia e del sommo metodo della prassi che è la politica, figlie tutte dell'economia, la scienza positiva per eccellenza, che partorisce le mille tecnologie del benessere, non importa chi ne siano i padri. Una *società soddisfatta* è il massimo parto che l'avvenire necessariamente ci riserba, essendo l'unico concreto fine della storia – il nuovo paradiso –, che realizzerà cosí l'unica concreta libertà, finalmente liberata senza residui da tutti i miti e le illusioni – primo fra tutti quello della verità soprastorica –, da tutte le alienazioni che tentano di bloccarne il processo, pur storicamente necessario, di maturazione e realizzazione totale.

Queste posizioni contemporanee, che marciano sotto l'unico vessillo del «progresso», sono *ideologie* [6], in quanto

[6] È abbastanza noto che il termine stesso di ideologia nacque negli anni attorno alla rivoluzione francese, coniato da Destutt de Tracy. Mezzo secolo dopo il Littré nel suo *Dictionnaire* ne distingue tre significati, di cui il principale è quello di scienza della formazione delle idee come dinamica delle sensazioni: i cosiddetti ideologi della seconda metà del '700 sono infatti continuatori del sensismo empiristico e materialistico. Progressivamente tale significato cade in secondo piano e in primo piano s'affaccia quello odierno di «idee generali», socialmente utili, «sulle potenze che dominano il mondo», come scrive il marxista olandese Pannekoek; e un altro marxista, il Lefèbvre, ne *Il materialismo dialettico* definisce le ideologie come ciò che, esprimendo «l'attività complessiva dei gruppi sociali», viene trasposto su di un piano oltreumano, e con ciò agendo, con tanta piú potenza, politicamente sulla prassi.

Marx resta il maestro dell'ideologia contemporanea, avendo attraversato il tentativo di disalienare il mondo da quella somma ideologia che è per lui il pensiero hegeliano; dove però ideologia è eguale a filosofia speculativa o idealismo o teologismo: disalienazione che compie in quel libro mastro dell'ideologia contemporanea, che non a caso precede e prepara il *Manifesto*, che è l'*Ideologia tedesca*, del 1845-46. Il suo grande programma di «realizzare la filosofia» e di «disalienare la scienza» si compie in quest'opera mediante il rovesciamento del primato del pensiero sull'essere in primato dell'essere sul pensiero; dove però essere non è naturalmente essenza o essere in sé o assoluto, bensí ente

l'ideologia implica l'*omissione pratica* dei problemi fondamentali; corrisponde cioè a nient'altro che alla dialettica del piú grave peccato dell'intelligenza – nonché della volontà – che è l'omissione. Un gruppo o massa di individui si ritrova a spalleggiarsi vicendevolmente, democraticamente, nel rafforzare l'alibi dell'opportunità o necessità di sgomberare il proprio cammino, dunque il cammino della storia, da quei problemi con cui la storia si è sempre misurata, e che sempre l'hanno misurata, cioè dal problema del fondamento ultimo del reale, o dai problemi della metafisica, concludendo che si tratta dei piú gravi incomodi, di pesi morti, pseudoproblemi come tali insolubili, la cui insolubilità aliena per di piú ogni libertà umana che ne resti schiava: liberiamoci una volta per tutte di tali problemi e solo allora la storia potrà finalmente progredire. Quella marxiana è il tipo dell'ideologia contemporanea appunto in quanto riduce l'essere al sensibile ponendo le connesse equazioni: essere in sé uguale conservazione e alienazione; essere sensibile

sensibile o natura. In tal modo Marx ritiene d'aver eliminato la fonte stessa di ogni ideologia, quale è per lui ogni idealismo, da Platone ad Hegel: ideologia in quanto prodotto della classe dominante, conservatrice e nemica della storia, antiprogressista in nome di un essere che in realtà garantisce la sua conservazione alle spalle delle altre classi. Ma in realtà Marx fa rientrare dalla finestra l'ideologia piú inconsapevole di sé, in quanto il dogma della necessità storica della lotta delle classi, e dunque delle ideologie particolari, se s'ammanta del nobile nome di scienza, della nuova «scienza» che è il materialismo storico, il cui fine è l'emancipazione di tutta l'umanità, anche all'analisi piú sommaria si rivela essere il dogma principale di quella nuova religione assolutamente intramondana fondata su quella fede nella scienza che costituisce l'ideologia del progresso, la cui trinità è appunto lo scientismo-storicismo-progressismo, ed i cui turibolanti tornano ad essere i fantasmi hegeliani della libertà e dell'universalità, però soggettivisticamente ridotti dalle ventate nietzscheane e freudiane. Kelsen, nella sua notissima *General Theory of Law and State*, definisce l'ideologia inganno ed eteroinganno in funzione di false giustificazioni di interessi e di poteri.

uguale progresso e libertà. Ecco come, *ideologicamente,* materialismo evoluzionistico, ateismo scientistico e progressismo fanno tutt'uno. L'ideologia è dunque la *riduzione* «praticamente utile» dei problemi, la cui linea direttrice si può tradurre nel programma: meno fondamento e piú libertà; il massimo dell'ideologia è dunque il massimo del non senso di ogni problema di fondazione, della stessa scienza, che deve sussistere in funzione di altro da sé, cioè della trasformazione del mondo: la stessa scienza è in funzione delle diverse tecniche che essa alimenta e moltiplica per il grande opificio del nuovo mondo [7].

Essendo l'ideologia imperniata su una *dialettica della riduzione,* al suo interno inevitabilmente la scienza stessa, che ne alimenta la miticità, è ridotta a tecnologia, anzi lo scientismo a tecnologismo. In sostanza, *l'ideologia riduce ai minimi termini tutto ciò che tocca,* perché ciò è piú utile o comodo per tutti: l'uomo è ridotto ai minimi termini del piú vecchio e adamitico sensualismo; la storia è ridotta alle cronache dei trionfi delle lotte di classe, non avendo senso un suo fine metafisico; la libertà è ridotta a liberazione dagli ostacoli esterni alla soddisfazione delle mie esigenze piú immediate, cioè si libera di se stessa; l'esistenza è ridotta a presenza funzionale per il meccanismo delle presenze sociali; la scienza è ridotta a tecnicismo essendo subordinata alla soddisfazione vitale-sensibile della massa – il benessere: – e tutto questo lo si chiama trionfalmente progresso. Ridotto l'essere, il fondamento, a materia, l'egocentrismo

[7] Ovviamente, il panorama della scienza contemporanea non è totalmente occupato dallo scientismo, che è il dogmatismo della scienza, per ciò stesso falsa scienza: scienziati veri come Einstein o Heisenberg sanno bene che la scienza rinuncia, per sua stessa costitutiva natura, ad essere una comprensione totale della «natura» e di tutto l'essere, come scrive Heisenberg stesso in *Das Naturbild der heutigen Physik,* Hamburg 1955, pp. 15 ss.

sensualistico postilluminista proietta alibi scientisti affidando alla scienza il compito della coagulazione degli egoismi massificandoli: il *nuovo essere* è cosí la *massa,* che tra l'altro è sempre il migliore strumento dei superuomini o superegoisti (e qui occorre non dimenticare che i due grandi figli di Hegel e padri del mondo contemporaneo sono proprio Feuerbach e Stirner: Nietzsche ne è il piú grande figlio spurio, che non soggiace totalmente all'ideologia contemporanea). Vomitato ogni problema di fondamento, l'ideologia inghiotte e macina con la sua dialettica della riduzione ogni valore, prima di tutto quelli che sostanziano la cultura degna di questo nome, affrettandosi a ridurla a cultura di massa, nella quale cioè non s'affacci ciò che è essenziale alla cultura in quanto tale, la creatività dell'intelligenza, manifestazione eccellente della libertà autentica, atto di ricreazione, cioè di passaggio dal non essere all'essere – e basterebbe quello che Platone affida alla *techne* (non tecnologia) nel *Simposio* (205 c) e nel *Sofista* (219 b) –, passaggio che opera la reintegrazione dell'essere dell'uomo già ridotto al suo non essere.

Il mondo moderno ha generato un solo mito, l'ultimo, quello di Faust, che ha saputo figliare anziché nuovi miti, cioè nuovi significati o idee-forza come nell'antichità classica, una pleiade di *idola,* cioè di riduzioni: l'idolo o riduzione della contemporaneità coincide con l'ideologia del progresso. Finché non si smaschera la sua natura essenzialmente riduttiva, e dunque riduttiva anzitutto dell'uomo, resta vano ogni tentativo di positivizzarla o di assumerla come positività, nonché di vitaminizzarla con possenti e scientificissime o razionalissime iniezioni informatiche e futurologiche o, peggio, speranzifere, alla Bloch; cosí come altrettanto vano e sterile è gridare ai quattro venti – ma ormai anche l'aria è stata rarefatta ed è asfittica rispetto al respiro storico – che «nell'ideologia assorbita da tutte le popolazioni

della terra i mezzi hanno usurpato il posto degli scopi» e che dunque «la disperazione è l'ultima ideologia», come fanno un Adorno e un Horkheimer, denunziando la ragione calcolante illuministica come madre della ragione ideologica contemporanea irrazionalmente strumentalizzata per fini tecnologici. Gridi nel deserto, ma non di profeti, semmai di diagnosti, capaci solo di diagnosi infauste, e senza terapie che non siano cataplasmi o scongiuri.

La condizione necessaria per andare oltre queste lamentazioni, piú o meno sterili e sempre coccodrillesche, è capire – e volere in coerenza – che il progresso dell'uomo e dunque della storia non è nient'altro che il suo *farsi intero* secondo il proprio essere, dunque nell'ordine degli esseri [8]; cioè che solo la dimensione metafisica, e dunque la posizione e soluzione dei problemi piú elementari ed ardui, quelli del fondamento e fine ultimo del reale, costituisce cultura, civiltà, libertà non riduttive, e dunque anche non autodistruttive sotto i vestimenti piú allettanti delle piú avveniristiche illusioni.

[8] Su evoluzionismo, storia e progresso si vedano le fondamentali pagine di Michele Federico Sciacca nei suoi *Gli arieti contro la verticale*, Milano 1969, pp. 30 ss. e ne *La libertà e il tempo*, Milano 1965², pp. 221 ss.; e inoltre R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York 1980 e M. A. Raschini, *Rosmini e l'idea di progresso*, Stresa 1986.

V

MITO E TRASFORMAZIONE

La chiave di volta dell'arco storico che si estende da Omero a Platone e da Platone alla chiusura della Scuola di Atene si può identificare con la trasformazione dei miti la cui traiettoria si svolge dalla preminenza dei loro significati cosmologici alla preminenza delle loro implicazioni con l'interiorità umana. Simbolicamente, Platone si colloca nel punto sintetico culminante di tale arco, ben proiettato dai significati prevalenti di μῦθος e λόγος in posizione di reciproca *integrazione,* il che induce Platone a fregiare Omero del massimo titolo di μυθολόγος κατ'ἐξχήν [1]. Tale integrazione è a sua volta segno del *legame radicale tra mito e culto,* tale per cui il λόγος di cui il culto si sostanzia è il μῦθος come *atto realissimo del principio del tutto,* ripetizione sempre nuova e rinnovante, la cui essenza è la *ricreazione:* il dramma «poetico» che la rappresenta può dunque essere concepito in mille maniere eccetto che in quella che corrisponde, dall'ellenismo alla modernità, alla «letteratura»: è, invece, *poiesi* nel senso piú forte e radicale. L'esemplare sommo di tale poiesi, come gli antipodi di una «invenzione umana» che non sia il ritrovamento di sé in una rivelazione

[1] *Resp.*, 3, 398 a.

di sé a se stessi quale si attua nella recezione di ciò che si accoglie come «rivelazione divina», è rappresentato dai miti del *Fedone* come la «favola bella», cioè la parola profonda e «non facile a penetrare compiutamente» che scaturisce dai «contatti diretti con gli dèi» [2], la quale costituisce il μῦθος che la tradizione convoglia e trasmette e che come tale è continuamente da depurare da tutte le scorie che velano e riducono la conoscenza di sé. Il μῦθος esige dunque il λόγος mediante il quale soltanto è possibile «farsi l'incantamento», ossia dimostrare, con la verità dei miti, la verità dell'autoconoscenza integrale. In Socrate-Platone, dunque, il logos non può porsi in un rapporto di disgiunzione e non integrazione rispetto al mito, ma solo rispetto alle sue falsificazioni e riduzioni, in quanto il mito è prodotto «dal gioco di una fantasia responsabile di fronte al logos» (Guardini), fantasia che illumina a se stesso il logos medesimo, l'intelligenza, orientandola verso la somma responsabilità dell'uomo, cioè – per usare ancora una espressione del *Fedone* – «all'avere della sua anima quella cura di cui ha bisogno dal momento che è immortale». Socrate-Platone, razionalisticamente «demitizzatori», operano dunque una radicale trasformazione dei miti ellenici mediante una spiritualizzazione emergente dei loro significati in prevalenza cosmologici: non nuovi miti né nuovi dèi, ma radicalizzazione della verità del mito, fino alla riassunzione integrale del mito alla verità dell'uomo e del mondo, dunque alle idee eterne, rispetto alle quali tutti i μῦθοι che ad esse non si armonizzino si debbono appunto solo denunziare ed espellere come «favole» menzognere, come sono tutte le cattive teologie, discorsi non pii, né utili, né coerenti [3], e per giunta massimamente pericolosi, in quanto – e Platone non ha

[2] *Phaed.*, 62 b, 110 b-111 b, 114 d.
[3] *Resp.*, 2, 380 c.

bisogno delle scienze sociologiche e psicologiche per capirlo piú profondamente – sono l'ottimo strumento di cui il pessimo politico si serve per «persuadere la massa e la folla» [4]: nemico del *logos,* egli è la prassi del mescolare astutamente chiacchiere e menzogne, il «sofista» che si pone agli antipodi della verità del mito e, deformandolo, impedisce la sua *trasformazione* radicale, che corrisponde alla religione «apollinea» di Socrate, dove Apollo non è semplicemente simbolo solare, cosmico, ma simbolo dell'ordine ideale sommo del bene che il divino è.

Tale direzione fondamentale, che è quella del processo di individuazione della persona come valore autonomo, cioè spirituale, all'interno dell'intero cosmo come armonia somma dell'Assoluto Vivente, corrisponde al processo di interiorizzazione del mondo tutto come organismo di simboli, o animale simbolico, o simbolo vivente: dalla cosmogonia alla cosmologia, dalla teogonia alla teologia, dal cosmocentrismo all'antropocentrismo – fino all'*egologia come mito –:* dalla poiesis come ricreazione alla poesia come divertimento, dal significato alla simbolizzazione e dalla simbolizzazione alle sue riduzioni nominalistiche e convenzionalistiche. L'egologia come mito è in questo senso l'estrema riduzione della dimensione del mito a *fabula,* al chiacchierio inconsistente e deviante cui si riduce ogni forma di assolutizzazione dell'ego. Contro questo fondamentale pericolo di eliminazione per ruduzione al niente del mito, cioè dei simboli come figure della verità, sono unanimi tanto Platone, proprio in quanto esemplare del μῦθῳ φιλοσοφεῖν [5], quanto Paolo [6] e l'apologetica successiva al parallelo che Origene sottintende tra il passaggio rivoluzionario dal mito al logos

[4] *Pol.,* 505 d.
[5] PLUT., *Quaest. conv.,* I, I, 3.
[6] Cfr. in particolare *I Tim.,* 1, 3; *II Tim.,* 4, 4-6.

realizzatosi dall'Antico al Nuovo Testamento e quello dal cosmologismo pagano al personalismo nuovo [7].

Il teoantropocentrismo che il cristianesimo è, costituisce la rivoluzione storica piú radicale: *ogni rivoluzione storica* è una *trasformazione radicale delle forme e del significato del mito* – ciò che in questo caso si può far corrispondere al nietzscheano «sovvertimento di tutti i valori antichi» – e non già invece un tramonto del mito e dell'attività mitopoietica. Infatti, piú grande l'attività mitopoietica di una cultura, piú grande la civiltà che essa esprime: è esaurita una cultura la quale si dimostri sterile alla generazione di forme nuove in dialettica integratrice con nuove modalità della loro armonizzazione logica. In altri termini, la dimensione mitica è integralmente tale o in atto in quanto *genera forme* linguistiche, iconiche, gestuali – secondo rigore ed armonia logica e poetica – generandole secondo l'organismo del sentire-pensare e, all'interno del sentire, secondo l'organismo dell'uditivo-visivo e, all'interno del pensare, secondo l'organismo del ricevere-riflettere.

Il mito sovvertito proprio del cristianesimo consiste nella assunzione di ogni forma mitica precedente come *immagine* verbale-figurale che sussiste in quanto unità simbolica-significante: dunque *verità come immagine, o rivelazione,* anziché *immagine nascondente-allusiva della verità.* Tale trasformazione rioluzionaria investe essenzialmente, dunque, non solo il mondo delle forme e della mitopoiesi, ma il loro stesso senso e significato. Infatti la verità del cristianesimo anzitutto sovverte allo stesso modo le pur divergenti verità del giudaismo e dell'intero mondo ellenico-romano: il *logos come agape* sovverte il nomos giudaico (ma la tragedia greca s'incardina anch'essa nel nomos) e l'eros ellenico; ma tale sovvertimento è ciò che nel senso piú proprio e

[7] ORIG., *C. Cels.*, V, 42.

rigoroso può chiamarsi rivoluzione – e dunque tutte le cosiddette rivoluzioni moderne e contemporanee non ne sono che simulazioni architettate per ometterla –, in quanto è *processo sintetico di assunzione*, nel logos come agape, dell'integralità sia del nomos che dell'eros. Ciò consente, fondamentalmente, di superare il dualismo spirito-materia, legato al fondamentale cosmologismo delle mitopoiesi precristiane e acristiane, il quale altrettanto grava sulla concezione dell'amore che di Dio, scindendo il divino dall'amore come eros, ossia non reperendo la strada maestra della sintesi tra Essere assoluto ed autosufficienza degli enti, che è la strada del *principio metafisico del creare*. Tale principio metafisico è l'unico capace di ordinare in sintesi armonica eros e agape, libertà e gratuità, volontà e mente, e dunque di generare in sempre nuove forme l'organismo del sapere e dell'agire, e delle forme del sapere tra di loro e delle forme dell'agire tra di loro, in armonia di sapere scientifico e poiesi artistica, di religione e di tecnica, sia questa esercitata principalmente in rapporto ad oggetti o in rapporto a persone. Nell'Occidente, l'evo *medio* può considerarsi essenzialmente esaurito dal momento che impoverisce fino ad isterilirla la *sintesi tra agape ed eros*, ossia dal momento che il logos non si attua integralmente come principio sintetizzatore, ma tende ad escludere l'eros, che per proprio conto s'avvia cosí ad instaurare – già dopo il primo millennio della nuova era – la propria dittatura, ossia la *pseudorivoluzione che il mondo moderno essenzialmente è*. In forza del principo metafisico del creare il *mito* sussiste dunque secondo una fondamentale positiva dialettica con la *verità* e con la *storia*, tale cioè per cui il mito è la stessa verità come immagine e la storia è il *progresso dell'uomo verso la propria rinascita assoluta: se la morte è concepita come costitutiva dell'essenza dell'uomo, a rigore non ha senso la storia* come tale; cosí come non ha senso se non si concepisce la

libertà – in quanto possibilità di male, o negazione od omissione dell'integralità dell'essere e degli esseri – come costitutiva dell'essenza stessa dell'uomo: in questo senso *il dramma della modernità è nel suo affiggersi alla croce della morte e della libertà come problemi essenzialmente omessi con l'omissione del principio creativo.* Ma omettere il principio metafisico del creare, ovvero, in alcun modo negarne il senso, comporta niente meno che la perdita, insieme, dell'ordine mitico e logico, estetico e scientifico, in una parola, della possibilità poietica o del *costruire,* dalle sue forme piú macroscopiche a quelle piú inafferrabili e apparentemente insignificanti; e la sterilità alla poiesi si manifesta, e fors'anche si chiude nella propria spirale nichilistica, come l'essenziale *afasia* e alogicità o adialetticità che caratterizza crescentemente la modernità e la contemporaneità, suoi alibi sempre piú scoperti e miseri le «rivoluzionarie» esplosioni scientifiche, comunicative e dialogizzanti. Ciò che è senza significato è senza linguaggio, cioè senza né logos né eros [8].

[8] Cfr. *Dialogo e silenzio,* di cui è in preparazione una riedizione come vol. III della presente raccolta di «Scritti». Cfr. inoltre: *Mythos und Moderne,* hg. v. K.-H. Bohrer, Frankfurt a. M. 1982; K. S. Guthke, *Der Mythos der Neuzeit,* Bern-München 1983; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos,* München 1985.

VI

FANTASIA E IMMAGINAZIONE

Come un labirinto, appare possibile percorrere fino al centro – cioè fino al Minotauro nel θόλος, nel tabernacolo piú profondo, insieme talamo e banchetto sacrificali – ed attraversare quel nodo, rispetto alle categorie europee, che stringe, come due capi di un medesimo filo, le categorie di fantasia e di immaginazione. Al centro del labirinto storico sta infatti una fusione e confusione mostruosa dei due capi del filo, tale che è altrettanto sconcertante attribuire al capo taurino la funzione della fantasia piuttosto che dell'immaginazione, quanto, viceversa attribuirla al corpo umano del Minotauro. Insieme con il solare eroe ateniese, mediante il soccorrevole amore di Arianna – che significa la pura – occorre ripercorrere all'indietro, fino alla luce, il labirinto: traendone, come un altro ateniese, un unico pensiero; e non dimenticando che sciogliere quel nodo è sciogliere uno dei nodi principali della costellazione occidentale – e non solo in quanto il Minotauro è nipote spurio della principessa fenicia Europa, fecondata da Zeus taurino, che la condusse in occidente, a Creta, a generare –; né dimenticando l'altra strada di uscita dal labirinto, ma a mostro ammazzato, mediante la prima macchina volante, inventata fantasticamente dal suo architetto Dedalo; quel Dedalo che Poseidone –

il quale aveva indotto Pasife, moglie di Minosse e madre del Minotauro, al bestiale accoppiamento: e nel tempio di Poseidone in Atlantide si sacrificavano tori, come riferisce Platone [1] – volle privare, quasi sacrificalmente, del figlio Icaro, precipitandolo come novello Fetonte: la caduta di Fetonte aveva scosso l'asse terrestre; le cadute della fantasia creatrice lo fanno sempre di nuovo terribilmente oscillare.

Basterebbe orientarsi nel mitico *lucus* cui ci siamo appena affacciati per sciogliere il nodo che avviluppa, fino a confonderle, le due categorie: fusione e confusione pressocché pacifica, specie nel linguaggio ordinario, il quale non fa che rispecchiare una confusione teoretica e culturale. Nel mondo moderno, cioè dal costituirsi del mito della «nuova Atlantide», tale confusione è, tendenzialmente, annullatrice della fantasia, inghiottita dall'immaginazione: il che è simbolizzabile attraverso il trionfo delle nuove scienze enciclopedicamente confluenti in quell'*Encyclopédie* – per la quale Voltaire redasse la voce «immaginazione» espungendo una nemmeno ipotizzabile voce «fantasia» – storicamente sommergente la «scienza nuova» di Vico imperniata sul riscatto della fantasia come creatività metafisica.

All'estremo dell'arco storicamente percorso dalle nuove scienze moderne si collocano simbolicamente due esempi contemporanei, rappresentati da Sartre e da Jung: l'uno di confusione consumata senza residui a spese della fantasia, l'altro di confusione tendenziale, cui vengono opposte singolari resistenze. È noto che Sartre si interessò, soprattutto all'inizio della sua attività letteraria, dell'immaginazione e dell'immaginario, che sono altrettali titoli di due suoi lavori del '36 e del '40 [2]. A Sartre interessa essenzialmente

[1] *Crizia*, 119 e.

[2] Nel 1931-32 S. Weil tenne un corso sull'immaginazione: cfr. S. Weil, *Sur l'imagination*, «Cahier S. Weil», juin 1985, pp. 122-126. Nel-

il processo di costituzione dell'immagine in rapporto alla struttura della coscienza, cioè di quel qualcosa che l'uomo è, e che egli non vuole denominare né come pensiero né come spirito; ma neppure come psiche del psicologismo meccanicistico alla Taine o alla Ribot [3], psiche prigioniera di un pesante materialistico associazionismo, per il quale l'immaginazione altro non è che il meccanismo delle sensazioni. Sartre tenta liberarsi da tale meccanicismo, da un lato mediante il Bergson di *Matière et mémoire* (1896), dall'altro mediante lo Husserl di *Ideen* (1913), facendo leva sul loro antipsicologismo. Ma Sartre manca una splendida occasione – e ben piú gravemente continuerà a mancarne, a valanga, da l'*Être et le Néant* in poi, tutte le volte che questo letterato vorrà «fare» il filosofo –: e la manca proprio con Husserl, non cogliendo il fondamentale neoplatonismo del suo antipsicologismo ed omettendo dunque la funzione fondamentale della fantasia, con la sua riduzione di ogni atto della coscienza ad immaginazione, per cui l'immagine non è *nella* coscienza ma è agli atti *della* coscienza come coscienza *di* qualcosa. Sartre lascia dunque lettera morta proprio l'importantissima funzione che il suo amato Husserl attribuisce alla fantasia, accennandone proprio all'inizio di *Ideen,* nell'enunciazione della tesi secondo cui la *visione essenziale* è indipendente da ogni conoscenza dei dati di fatto: la pura essenza (eidos) si può infatti intuire mediante *l'ideazione,* sia partendo da visioni empiriche, sia da *finzioni della fantasia.* Ma Sartre, letterato senza fantasia, si rivela un freudiano che non voglia saperne di Jung e si renda cosí incapace di rimuovere il nodo bergsoniano del passag-

lo stesso torno d'anni in Francia R. Lacroze pubblica *La fonction de l'imagination* (Paris 1938) e Bachelard *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* (Paris 1943).

[3] Il Taine ne aveva esposte le tesi principali nel *De l'intelligence* del 1871; il Ribot ne *L'imagination créatrice* del 1900.

gio dall'immagine incosciente all'immagine cosciente, retaggio dell'*impasse* cartesiana [4].

In direzione contraria a Sartre, Jung denomina di preferenza fantasia l'attività immaginativa, ma sulla strada del tentativo di restituire alla psiche l'intero dell'anima e dello spirito, dopo le riduzioni pur geniali di Freud. A leggere soprattutto *Tipi psicologici* (1920) sembrerebbe evidente una valorizzazione massima della fantasia a spese dell'immaginazione; in realtà, sostanzialmente e significativamente, Jung si limita a denominare fantasia una immaginazione assunta non come l'insieme dei meccanismi delle sensazioni ma come pienezza della vita psichica; donde il significato di quella tesi che altrimenti apparirebbe una sorta di assolutizzazione postromantica della fantasia, che egli formula scrivendo che «la fantasia è ad un tempo sentimento e

[4] La discontinuità cartesiana tra pensiero ed immagine – l'immagine è un'idea confusa, il pensiero è senza immagini – equivale teoreticamente all'identificazione o piuttosto confusione humiana di immagine e pensiero – il pensiero è il sistema delle immagini le quali sono l'essenza e la negazione del pensiero – e con essa si convoglia storicamente a costituire la concezione psicologistica della coscienza e dello spirito che dall'illuminismo il positivismo e il materialismo hanno ereditato. Quella discontinuità, o meglio scissione, è a capo dunque delle moderne esasperazioni sia razionalistiche sia irrazionalistiche, le quali pagano lo scotto dell'allucinazione teoretica cartesiana che vorrebbe angelisticamente espungere dall'uomo ogni elemento non razionalizzabile (la ragione come autoevidenza) – nel *Discours*, IV, predica: «sia che vegliamo, sia che dormiamo, non dobbiamo lasciarsi convincere se non dall'evidenza della nostra ragione... e non dalla nostra immaginazione o dai nostri sensi» –, col risultato di ridurre, al limite, l'uomo ad ente ancor piú tecnologizzato che tecnologico. Per la configurazione rinascimentale del problema sono notevoli le coordinate emergenti dall'articolo di E. Garin su *'Phantasia' e 'imaginatio' fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giorn. crit. filos. ital.», sett.-dic. 1985, pp. 349-361. Per il '600 cfr. il vol. miscellaneo di *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*, Pisa 1985 e F. Mignini, *Ars imaginandi*, Napoli 1981.

pensiero, è intuizione e sensazione», addirittura è «la madre di tutte le possibilità», perché è sempre la fantasia a gettare un ponte fra le inconciliabili esigenze dell'oggetto e del soggetto. A questo titolo Jung considera la fantasia *attiva* come la costante energia creativa della psiche ed eminentemente l'energia dell'attività spirituale artistica, per cui l'artista è un creatore e perciò un educatore. Tuttavia resta a Jung la difficoltà inerente a quella che egli chiama fantasia *passiva* (e che potrebbe chiamare immaginazione), «in massima parte» prodotto dell'inconscio, «essenzialmente involontaria»: tale difficoltà resta insormontata dalla tesi secondo la quale invece, la fantasia *attiva,* quella attraverso la quale l'individualità perviene alla sua unità, può essere «in tutto» o «in parte» cosciente e volontaria [5].

Tale difficoltà si ritrova del resto, *mutato nomine,* all'altro termine del medesimo arco storico, che ellitticamente si può indicare attraverso l'Aristotele che polemizza con la teoria materialistica di Democrito del sogno come insieme di immagini (εἴδόλα) emananti dai corpi e penetranti in altri corpi attraverso i pori [6]. Per Aristotele le immagini (φαντάσματα) si formano mediante le impressioni (πάϑος) che le sensazioni incidono: nella veglia, soprattutto mediante la recettività dal mondo esterno; nel sonno, mediante l'emergere dei residui delle sensazioni della veglia, che non vengono coperte dal rinnovato flusso delle sensazioni e dunque si scoprono come deposito di φαντάσματα): piú impressionanti – «patetici» – sono i fantasmi e piú deposita-

[5] Queste evidenti e significative oscillazioni ben dicono, tra l'altro, la faticosa digestione che Jung tenta di compiere di Freud, tra l'altro senza che gliela blocchi l'ossicino della riduzione della fantasia a meccanismo dell'insoddisfazione che Freud avvolse morbidamente nella conferenza del 1907 su *Il poeta e la fantasia.*

[6] Cfr. fr. 77 e 136 Diels-Kranz.

no [7]. Ma che Aristotele, liberatosi dal meccanicismo materialistico di Democrito, non resti invischiato in un determinismo psicologistico, è possibile essenzialmente per la sua concezione del pensiero e della ragione; per cui l'immaginazione e rappresentazione (εἰκασία), che non è le sensazioni ma il loro prodotto, si pone come intermedia tra senso esterno e ragione.

Questa posizione intermediaria dell'immaginazione, che in sostanza implica una negazione della fantasia, è inclusa da Plotino entro un quadro teoretico ampio e ricco, che ricolloca in una posizione distinta ed ordinata sia la fantasia che l'immaginazione, ossia, nel linguaggio di Plotino, tanto l'immaginazione *pura* quanto l'immaginazione *sensibile,* tanto il pensiero creativo quanto il mondo delle immagini. Infatti per Plotino l'immaginazione è mossa non dall'immagine ma dal νοῦς , in quanto le immagini e le loro impressioni possono essere tali solo in quanto *evocano* le idee intelligibili; in questo senso è da leggere l'espressione «il pensare vale piú dell'immaginare» [8]. L'immaginazione

[7] Aristotele supera Platone nell'influire sulla concezione medievale della fantasia, limitata a facoltà sensitiva che forma le immagini (fantasmi), le quali rappresentano le cose sensibili e non si conservano a costituire la memoria in quanto delle cose sensibili si conservano le specie impresse. Con riferimento specie al *De anima,* al *De memoria* e al *De insomniis* si vedano D. MODRAK, *Φαντασία reconsidered,* «Arch. f. Gesch. d. Philos.», 1986, 1, pp. 47-69; G. WATSON, *Φαντασία in Aristotle's «De Anima» 3,3,* «Class. Quarterly», 1982, pp. 100-113 e M. SCHOFIELD, *Aristotle on the Imagination,* in *Proceedings of the VIIth Symposium Aristotelicum,* Cambridge 1978.

[8] *Enn.* IV, XIII. E nello stesso luogo: «la rappresentazione immaginativa ha coscienza di qualcosa che viene dal di fuori»; «il pensare genera di per se stesso il suo contenuto». E in *Enn.* VI, III: «la rappresentazione fantastica non si piega al nostro arbitrio». Fondamentali, in rapporto alla chiave teoretica qui implicita, e non solo in rapporto a Plotino, gli *Appunti per una storia dell'estetismo* che aprono il volume di Sciacca *L'estetismo Kierkegaard Pirandello,* Milano 1974 (vol. 39° delle sue «Opere complete»).

pura o fantasia mossa dalle idee, mediante il pensiero, che le ricorda attraverso l'immaginazione sensibile, fonda dunque un compiuto organismo teoretico entro cui si collocano nel loro ordine, dunque nella loro unità e distinzione, sia la fantasia che l'immaginazione: l'immaginazione è l'occasione *informe* (in quanto flusso) dell'attività *formatrice del pensiero* (νοῦς), cioè ordinatrice mediante le forme ideali: a sua volta «la forma è il barlume dell'Informe», come suona una delle piú geniali espressioni di Plotino [9], barlume cioè del Principio, che «è ciò che non ha forma» [10]. Ma questa somma unità e differenza di forma e informe, la vicenda dell'intero uomo e dell'intero animale del mondo, che si svolge nella sua perfezione dall'informe dell'immaginazione alla forma del pensiero ricreativo delle idee – che ha dunque il ruolo della fantasia – e dal mondo delle perfette forme al principio di ogni forma, l'Uno, di là da ogni pensiero e da ogni forma (e in questo senso informe), dunque questa somma unità e differenza di fantasia e immaginazione è storicamente un *hapax,* se nemmeno l'Agostino del *De musica* né il *pulchrum* di Tommaso sostanzialmente riempiranno un vuoto storico della dialettica di tali categorie, ampio quanto il «cristianesimo storico», ovvero, l'Europa, cioè fino a Goethe Novalis Hegel, fino alla consumazione dell'arte della religione della filosofia.

Infatti il pensiero moderno nasce con il tramonto della fantasia nel senso plotiniano, fino a fare della fantasia oggetto nemmeno degno di discorso, dopo averla ridotta ad immaginazione e dopo aver ridotto la stessa immaginazione – toltole il legame essenziale con la fantasia – al flusso piú o meno necessario delle sensazioni e dei loro derivati, ridu-

[9] *Enn.* VI, XXXIII.

[10] *Enn.* VI, XXXII. E nello stesso luogo: «solo l'oggetto che partecipa della bellezza è configurato in una forma e non la bellezza stessa».

cendola cioè, come fa Cartesio, ad «idea confusa», che però resta ad alimentarne l'*impasse* teoretica nella forma di una irrisolta discontinuità tra idee confuse ed idee chiare, cioè tra sensazioni e pensiero. L'inciampo di questa fondamentale discontinuità, anziché essere superato positivamente, e dunque rimosso come inciampo e posto propriamente come problema, è sostanzialmente saltato dal pensiero europeo postcartesiano, di cui Hume è il cardine. Per Hume, infatti, propriamente non c'è il pensiero ma il flusso delle sensazioni, che solo nominalisticamente egli chiama ancora idee: il *train of ideas* costituirà la macchina trainante del pensiero europeo oltre Hegel e fino ad oggi, dal momento che la kantiana immaginazione come sintesi a priori del gioco delle rappresentazioni che sono i fenomeni non cambierà sostanzialmente il quadro teoretico tracciato dall'immaginazione humiana come libero flusso trasponente e componente le sensazioni [11].

Trovandosi cosí «ridotto» il pensiero, gli spiriti piú vigili e meno robusti si volgono, sull'ondata della «rivoluzione» francese, alla fantasia nelle sue forme piú illimitatamente fantasmagoriche, cioè al sogno: di fronte alle ubriacature sensistiche e poi speculative, il sensitivo e trepido Hölderlin vessilla la sentenza «l'uomo è un Dio quando sogna, un mendicante quando pensa»: la fantasia, nell'età romantica, spende e consuma tutte le sue vendette storiche, fino all'autodistruzione, dopo avere però sostituito all'assolutizzazione della fantasia negante l'immaginazione l'assolutizzazione dell'immaginazione negante la fantasia e quindi se stessa. Nell'età romantica [12] – come età neoplotiniana – accade

[11] Esemplare l'espressione del *Treatise* (I, p. I, sez. 3-4): «l'immaginazione è libera di trasporre e cambiare le sue idee».

[12] Con particolare attenzione a Schelling sviluppa tali tematiche il saggio di B. Kfuster *Transzendentale Einbildungskraft und Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischen Idealismus und Romantik*, Königstein/Ts. 1979.

dunque, in rapporto alla fantasia ed all'immaginazione, tutto e il contrario di tutto, nella confusione piú significativa e storicamente pregnante, che positivamente culmina nelle categorie novalisiana del «caos positivo» e hölderliniana dell'*aorgico,* e negativamente nel geroglifico ed arabesco di F. Schlegel [13] e nell'orgia del «caos del sogno» di Jean Paul [14]. Il crinale tra la *fusione* e la *confusione* si fa con massima evidenza insieme il piú sottile ed il piú forte e stagliato: è il crinale che nettamente separa, da un lato, Goethe, Novalis, Schiller ed Hegel e, dall'altro, l'*ingens sylva* lussureggiante degli Herder e Schlegel, Jean Paul ed Hoffmann: l'ambito che, impaludandosi *genialmente* in un Poe e in un Baudelaire, ha prolificato la genia simbolista e poi astrattista e surrealista, cioè tutte le cosiddette avanguardie novecentesche, che ora nascondono il loro rapido sfiancamento con l'inutile contraccettivo del *post-tutto,* fino, fra poco credo, o già un momento fa, alle post-retroguardie.

[13] Nel famm. 250 dell'*Atheneum* la fantasia è «insieme entusiasmo e immaginazione», la coppia che genera la «confusione artisticamente ordinata» della poesia, l'arabesco – «la forma piú antica ed originaria della fantasia» – o geroglifico che è rivelazione dell'assoluto, cosí come emerge sia nella *Lettera sul romanzo* sia nel *Discorso sulla mitologia.* Scrive nella *Lettera:* «solo la fantasia può comprendere l'enigma dell'Amore [o Natura] e rappresentarlo come enigma; e questa realtà enigmatica è la sorgente del fantastico nella forma di ogni rappresentazione poetica. La fantasia tende con ogni sua forza ad oggettivarsi; ma il divino solo indirettamente può comunicarsi ed esprimersi nella sfera della natura». E nel *Discorso:* «E che altro è ogni bella mitologia se non un'espressione geroglifica della circostante natura in quanto trasfigurazione di fantasia e di amore?; e ancora: «questo è il principio di ogni poesia: annullare il corso e le leggi della ragione ragionante e trasferirci di nuovo nella bella confusione della fantasia, nel caos originario della natura umana, per il quale non conosco nessun simbolo piú bello del variopinto brulichio degli antichi dèi».

[14] È noto che Jean Paul identifica fantasia e genialità, specie negli scritti *Sulla magia naturale dell'immaginazione* (1795) e *Sul sogno* (1798).

Resta centrale nell'età romantica l'accezione novalisiana della fantasia come il principio attivo che agisce sulla memoria, sull'intelletto, sul pensiero: è la «forza estrameccanica» magica che realizza la «voluttà della sintesi», meravigliosamente pervenendo a «sostituire tutti i sensi», dunque tutte le fonti dell'immaginazione; per cui oltre ad una logica che superi – plotinianamente! – il principio di identità, occorre una «fantastica», che è la scienza, o piuttosto l'arte magica del genio, ossia del poeta come creatore e ricreatore del mondo facendolo il reale assoluto, l'assoluto sogno, nella sintesi del «sognare e contemporaneamente non sognare», realizzata nel crogiolo della volontà umana e dunque assolutamente libera – di qui la filiazione schopenhaueriana e nietzscheana ed anche anarchica –, che trasforma in volontario tutto ciò che è involontario, il caos dell'inconscio nella «creazione fortuita» o «concatenazione accidentale», armonicissima nel caos positivo dell'arte, della poesia.

Del caos del reale invece Federico Schlegel, questo talora geniale confusionario, pensa che l'arte debba solo avere coscienza e registrarlo: prospettiva inquietante ed al cui baratro egli stesso s'affaccia, non sapendo però come non vi si precipiti, allorché avverte con lucidità e preveggenza onirica a quali «convulsioni del gusto morente» condurrà l'allucinata registrazione del caos, fattasi insensibile ed insieme insaziabile di sempre nuovi stimoli che le provengano da un caos sempre piú profondamente attraversato: il gusto – scriverà pochi anni dopo *La philosophie dans le boudoir* di De Sade – chiederà stimoli «sempre piú violenti, passando ben presto al piccante ed al sorprendente, al sensazionale, sia avventuroso, disgustoso od orribile» [15]: la Bastiglia distrutta aprirà il rigurgito del romanzo nero e

[15] In *Prosaische Jugendschriften* del 1799. Dello stesso anno è *Il mondo a rovescio* di Tieck.

giallo e fantascientifico, il rigurgito cioè delle deizioni miasmatiche del labirinto di tutti i sentimenti come sensazioni della carne, della morte e dello spirito. Nello stesso anno (1799) Novalis stesso metterà in guardia dalla degenerazione dell'immaginazione scissa dalla fantasia, osservando che «l'immaginazione predilige la bestialità dello spirito... il sogno e l'immaginazione sono fatti per *l'oblio:* non ci si deve arrestare ad essi». E Schiller [16] e Goethe, con ancor piú grande respiro ed efficacia, tracciano una analoga diagnosi di un uomo scisso, ora pateticamente ora tragicamente, quale uno Herder ed uno Schlegel proiettano: Herder con il suo intellettualisticamente viziato elogio dell'immaginazione quale egli traccia nel 1802 sulla sua rivista «Adrastea», elevando l'immaginazione ad «oscura replica della gran forza creatrice che ha formato il mondo». Ma Goethe gli aveva scritto pochi anni prima (1788): «il mondo dei sogni non è altro che un'urna di lotteria, dove si trovano, alla rinfusa, innumerevoli biglietti bianchi e premi senza valore. Ad occuparsi seriamente di tali fantasmi si diventa noi stessi un sogno ed un biglietto bianco». E pochi anni dopo (1805) scriverà: «la forza dell'immaginazione è in agguato come il piú potente nemico; essa possiede per sua natura una tendenza irresistibile all'assurdo, la quale... vincendo ogni costrizione della cultura, riemerge con l'innata crudezza dei selvaggi che amano le smorfie» [17].

La scissione fantasia-immaginazione è il segno delle

[16] «La lussureggiante attività fantastica devasta le faticate piantagioni dell'intelletto; lo spirito d'astrazione consuma il fuoco al quale avrebbe potuto riscaldarsi il cuore e accendersi la fantasia» (*Lettere sull'educazione estetica dell'uomo,* del 1795).

[17] Che sarebbe poi – è facile postillare – quella normale della cultura contemporanea generante le odierne forme di una civiltà essenzialmente ridotta al piano proiettivo-calcolante – in questo senso «civiltà dell'immagine» – e della comunicazione dei dati sensibili-misurabili.

miriadi di scissioni che affettano l'uomo disintegrato proiettato in mille forme dall'arte moderna. Hegel segna in maniera teoreticamente compiuta nell'*Estetica* – nuovo Plotino – il perimetro entro cui si racchiude l'unità e la distinzione delle due categorie e dunque, in negativo, la possibilità della loro confusione e scissione. «Si deve stare attenti – scrive – a non scambiare la fantasia con l'immaginazione meramente passiva: la fantasia è creatrice... non si arresta a cogliere semplicemente la realtà esterna ed interna... ma ad apparenza esterna [rappresentazione-concetto] devono giungere anche la verità e razionalità del reale»; la fantasia infatti opera l'unione immediata del significato universale e quindi spirituale con la forma sensibile, genera gioè il simbolo; ed opera la riunificazione della forma e del significato dopo ogni loro scissione [18].

Con tali determinazioni, la costellazione teoretica del problema si può considerare compiuta, ed in modo tale che la diade fantasia-immaginazione si inveri attraverso l'alternativa contemplazione-fantasticheria [19]. In tale costellazio-

[18] In Rosmini la fantasia resta invece essenzialmente sinonimo di immaginazione; si veda, oltre alla *Psicologia,* i capp. XVI-XVII del l. II dell'*Antropologia* che espressamente le dedica e inoltre: *Letteratura e arti belle,* Intra, Bertolotti 1873, pp. 457-481. Rinvio per tale problema al mio *L'attualità di Rosmini,* in preparazione come vol. X della presente raccolta di «Scritti». In ambito rosminiano Manzoni tradusse però la ben piú ricca estetica di Rosmini, formulata essenzialmente nella *Teosofia,* nel noto dialogo *Dell'invenzione;* si vedano in proposito le illuminanti pagine di Mario Puppo nel suo *Poetica e critica del Romanticismo,* Milano 1973, pp. 82 e sgg.

[19] Una lucida posizione della diade fantasia-immaginazione si trova sottesa nel saggio di Adolfo Levi su *La fantasia estetica,* Firenze 1913. – Tra i saggi piú recenti su tali problemi: A. Hannay, *Mental Images: A Defence,* London 1971; R. Scruton, *Art and Imagination,* London 1974; M. Warnock, *Imagination,* Univ. of Calif. Press 1976. – J. R. R. Tolkien in *Tree and Leaf* (London 1964, p. 50) scrive: «quanto piú è acuta e lucida la ragione, tanto meglio opera la fantasia».

ne l'immaginazione è fissata come l'ambito del flusso *amorfo* della recezione; la fantasia come l'attività contemplativa di sintesi che unifica l'amorfo creando dal suo nulla di forma sempre nuove *forme* o idee – la fantasia assoluta è

Sostanzialmente lungo la strada categoriale di Tolkien si muove la *Storia del fantasticare* di ELÉMIRE ZOLLA (Milano 1964). Ad ogni frutto delle viscere alchemiche di Zolla la rete dei suoi labirinti moltiplica le sue spire, disponendosi su sempre nuovi piani intersecantisi; ma quanto piú il suo universo si disvela in tutta la ricchezza della sua apparente eterogeneità, al tempo stesso disegna sempre piú nitida e netta la filigrana del suo accortissimo intessere e merlettare e vagabondare anche nei suoi cammini piú retti. Tra gli ingredienti donde il suo sapientissimo crogiolo ci distilla la *Storia del fantasticare*, un fine «moralismo» è tra quelli piú sapidi e saggiamente graffianti. La zona e il modulo dei sondaggi dello Zolla sono infatti costituiti da una fenomenologia dei condizionamenti proprio della odierna società tecnologica. Le illusioni dei miti progressistici sono smascherate in quest'analisi come tali, illusioni: l'organizzazione tecnologica costituisce un condizionamento di sfere sempre piú essenziali nel momento stesso che toglie condizionamenti in sfere sempre piú inessenziali. Alimentando con ceppi vigorosi e sempre nuovi le roventi polemiche che fa divampare lungo questa linea tematica, lo Zolla percorre, con raro spaziamento di accostamenti dall'ampiezza e dalla dialettica virtuosamente ardita (con movenze, per intenderci, alla Praz), l'intero arco delle manifestazioni artistiche e filosofiche di quell'atteggiamento categorizzabile sotto il segno del «decadentismo»; non però nelle sue restrizioni letterarie o comunque artistiche, ma al livello della categoria dello spirito contemporaneo. E il male della civiltà come decadenza è colto, si direbbe niccianamente, come sdoppiamento: come lo sdoppiamento della coscienza impura nella compiacenza della coscienza della coscienza. La labirinticità di questa coscienza malata di mali esasperatamente voluti è il covo della fantasticheria, morte del pensiero e dei sentimenti. La diagnosi di questa agonia, di questa malattia e morte, è condotta sull'*humus* ricchissimo, e quasi in maggese, delle forme e dei riti del passato, «consumati» dalla civiltà decadente e cristallizzati anche come loro consumazione nella scienza dell'etnologia religiosa; dove lo Zolla ritrova i sensi dispersi della comunità, che ha perduto l'impersonalità liturgica originaria nell'impersonalità alienata della comunità decomposta: vi ritrova cioè il senso del mondo orientato, cosmo appunto, nell'armonia, anche delle

quella della creazione divina –; la fantasticheria come il processo della *deformazione* o disintegrazione delle forme da parte dell'immaginazione malata di scissione dalla fantasia o della fantasia scissa dall'immaginazione. L'immagina-

sue lotte, con il ritmo zodiacale, con le categorie e gli archetipi che esso significa e porta in sé. Questo esorcismo zolliano della fantasticheria si ritma in tre scansioni, di cui la «pausa» centrale, ricchissimamente esemplificativa, fino al limite della ridonanza, dà sapore piú pieno al senso, enunziatorio piuttostoché programmatico – perché la «moralità» non predica programmazioni, ma enuncia enunciando se stessa nella propria nudità – della prima parte e della seconda «conclusiva». E il trascorrimento che costituisce appunto la seconda parte del saggio, quasi evocazione sabbatica purificata in movenze di sarabanda, indubbiamente documenta la validità di un proponibile modulo di lettura dell'itinerario dello Zolla; nella chiave cioè che egli stesso offre parlando di «esasperazione terapeutica del fantasticare», ossia di una decomposizione fantastica del fantasticare che quel trascorrimento caleidoscopico stimola, pur nei suoi effetti immediatamente ipnagogici ma, in profondità, sconvolgenti il fantasticare fino alla sua catarsi, in un pensare che si pone sostanzialmente al livello di riflessione morale. Le teorizzazioni del fantasticare storicamente sono colte dallo Zolla a muovere dalla nuova psicologia empiristica dell'illuminismo inglese, dai *trains of ideas* di Hobbes e Locke, in atto nei cinici divertiti ammiccamenti di Sterne; i cui residui di un'ironia che sarà anche romantica vengono meno nell'abbandono totale alla fantasticheria «palustre» di De Quincey e del romanticismo inglese – con i suoi riscontri americani in Poe Whitman Melville Hawthorne – fino all'ambigua «cultura dell'allucinazione» che Yeats perfeziona ai limiti di una purificazione del fantasticare. E a questo punto torna di rito – ma all'illimitato trascorrimento, di cui lo Zolla si mostra maestro, in tutte le letterature moderne nonché nei testi sacri noti e riposti di tutte le religioni, è ignoto il ripercorrere semplicemente le trame di tanto consumati rituali – torna il riferimento al Romanticismo tedesco; e anzitutto al Goethe «romantico» del *Werther*, che già nel *Werther* però racchiude la radice del proprio itinerario di saggezza culminante in un'educazione dell'immaginare, le cui tappe possono indicarsi, con Goethe stesso, «dalla forma alla deformità per tornare quindi alla forma». E, con Goethe, l'altro grande spirito della guarigione attuata all'interno di sé e teorizzata al di sopra della preveggenza tranquilla dei retaggi delle dissoluzioni «romantiche» è Hegel, la

zione è per sua natura serpentina, labirintica – Eva immaginò chissà quali delizie fantasmagoricamente nuove –: soffermarvisi, nutrirsene lasciandosene inghiottire significa perdersi nel ristagno ipnagogico, stupefacente e stuporoso, dei

cui *Estetica* ha in sé la diagnosi sistematizzata di tutte le successive «estetiche dei suicidi estetici», quali quelle già in atto dalla «demonologia borghese» di Jean Paul all'incontinenza fantastica di Hoffmann Tieck Schlegel – fino al Thomas Mann di *Morte a Venezia*, dove i compiacimenti della «tendenza all'abisso» dell'«artista» erigono «il monumento all'immaginazione dell'era imperialistica» –, dalle cui orge si generano gli sdoppiamenti, compiaciuti ai limiti di tutte le nostalgie di ritorni all'unità, del «decadentismo» europeo. E a Rousseau e De Sade gettare i semi di tutte le purulenze di quello francese: l'arte della *delicieuse rêverie* s'invertica fino agli abissi delle frenesie del compiacimento egotistico che è, al suo estremo, febbricitante nel cinismo piú glaciale di una lucidità abbagliante immobile: Stendhal e Flaubert, Balzac e Hugo ne sono i banditori, ma nei sotterranei, dalle superfici se non levigate inerti, della borghesia e del proletariato; Baudelaire Rimbaud Mallarmé i *degustateurs* delle sue quintessenze; che, attraverso le cribrazioni proustiane e gidiane, innescano le piú o meno facili «confezioni» di tutte le avanguardie, letterarie e non, della «civiltà» odierna. E qui ecco rivelarsi nel crogiolo zolliano il *lapis* che vi si quintessenzia: la fantasticheria è delle avanguardie la matrice, che la «società» moderna, «dissociata», perché disancorata e sorda agli «archetipi», feconda e conduce ai propri aborti e all'aborto di se stessa. La demonologia kafkiana e le spogliazioni joyciane degli stessi *idealismi nevropatici* precedenti, in una resa scoperta alla neuropatia, sono cosí delle «avanguardie» odierne le diagnosi capovolte, che offrono la direzione del senso profondo della perversione radicale della coincidenza della costruzione assoluta con l'aleatorietà assoluta – da Schönberg a Robbe-Grillet – che le caratterizza. Costruzione ed aleatorietà, sembra concludere lo Zolla, che sono i poli che, ai limiti di se stessi, disgregandosi, di sé disgregano anche gli ultimi residui onde potevano collocarsi nell'area della categoria «cosmica» o «archetipale» dell'«orientazione». Questa disgregazione corrisponde, fenomenologicamente, alla «contraffazione», fino alla contraffazione lucidamente cieca di se stessa, che caratterizza i «consumi» dell'uomo odierno, l'uomo dei consumi fino ai limiti di tutte le piú radicali consumazioni di sé. Ed è problematizzazione, questa proposta dallo Zolla, che attraverso dissezioni anche secondo moduli di tipo adorniano sa dunque guadagnare le ricchezze che questi – ancora in

paradisi artificiali [20], ridda delle apparizioni tentatrici nel deserto, proiezioni visive di ciò che è piú lontano ed allontanante, distraente; e confondere «cartesianamente» verità e sogno o, «freudianamente», profondo e spirito. La fantasia è la *vigilia* continua e sempre nuova dell'intelligenza – *vigilia est phantasmatum fuga,* avverte Tritemio – in quanto si attui nella sua integralità di attenzione contemplativa – che solo mediante la ragione si dispiega e compie – alle idee, alle forme somme [21], al significato del mondo ed ai suoi simboli.

Il «sonno della ragione» – di cui avverte Goya come ciò che «partorisce mostri» – è dunque il venir meno della *vigilia* della fantasia [22], condizione ed alimento dell'ordinar-

una «consumazione ideologistica» – possono disperdere. Perché la luce che barbaglia, oltre tutti gli allettamenti «consumistici», cui nessuno come lo Zolla stesso sembra possa esser sensibile, nel fondo della *negritudo* del suo crogiolo è la luce dell'«armonia dei simboli»: quella che la fantasticheria, «convertita» in immaginazione buona, può attingere salvandosi dalle perdizioni «cosmiche» delle mediocrità, perdute anche alle proprie condanne, della «civiltà» odierna.

[20] In questo senso non la generazione di Baudelaire ma, come mi piace «fantasiare», l'eremita Antonio si può considerare l'inventore *ante litteram* della televisione e delle esorcizzazioni di essa, cioè della ridda delle apparizioni tentatrici nel deserto, proiezioni visive di ciò che è piú lontano ed allontanante, distraente, mediante la veglia e la vigilanza continue.

[21] Fantasia, immaginazione e ragione costituiscono cosí l'unitrinità creatrice generante forme nuove. Esemplarmente attua tale creatività Leonardo; il quale nel *Trattato della pittura* la definisce l'attività che «con filosofica e sottile speculazione considera tutte le qualità delle forme» ed è «contenitrice di tutte le forme che sono e di quelle che non sono».

[22] Il rapporto ordinato veglia-sonno margina il sogno (che non si apra come visione nella veglia) a livello di deiezione dell'organismo ragione-fantasia. Ecco forse perché Lao-Tse ricordava, non senza nostalgie – e quali dovrebbero dunque essere le nostre, specie dopo Freud? – che «i saggi dell'antichità vegliando si scordavano di sé e dormendo non sognavano».

si della ragione: quando la fantasia si corrompe nell'immaginazione disordinata della fantasticheria cade schiava delle sue ipnosi generanti mostri; e senza fantasia la ragione cade preda dell'allucinazione in cui si rispecchia assolutisticamente solipsistica, autistica, irrazionalità autodistruttiva. Al venir meno della *vigilia* creativa della fantasia corrisponde dunque il «sonno della ragione», ovvero l'«oscuramento dell'intelligenza» [23], che costituisce il perno teoretico della struttura della modernità, che facilmente si identifica con la struttura del nichilismo. Infatti, schematicamente, il nominalismo tardomedioevale – nell'ambito del quale nasce l'uso del termine stesso *modernus* – innesca dopo il rinascimento il processo bifronte razionalista-prassista che esplode con Lutero: razionalizziamo la dialettica della fede ed avremo la scissione tra la *sola fides* e la «puttana ragione» (uno dei titoli piú eleganti affibiati alla ragione da P. Martino); dunque ha senso solo la mia coscienza singola come vaso passivo della grazia: debbo solo calcolare attivissimamente come «realizzarmi» come pura coscienza: è questa la prima edizione del moderno «uomo concreto». Dopo Lutero il processo bifronte progredisce nei parti gemellari del razionalismo cartesiano-illuminista e dell'empirismo scettico e avvenirista baconiamo-humiano. La modernità nasce con il nascere di un *nuovo mito:* il *mito del nuovo,* che intende rinnovare radicalmente la dimensione paolina dell'«uomo nuovo». La rivoluzione – da Hegel il rivoluzionario «superamento» è il movimento stesso della storia – è la forma dell'acquisizione del nuovo: dal nuovo mondo alla scienza nuova, dalla nuova Atlantide alla fantascienza; dalla rivoluzione scientifica alla rivoluzione francese, di cui il romanticismo è l'eco culturale, alla rivoluzione industriale e sociale: la rivoluzione

[23] Cfr. M. F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza,* Milano, 1970.

deve superare tutto, da Dio all'uomo, fino al reale stesso, con un atto di super-realismo. Il nuovo mito si fa forno crematorio e becchino di tutti gli altri miti, inabili in quanto «usati» e vecchi: filosofia, scienza, politica, arte *sono* in quanto *rivoluzionarie,* e sono tanto piú rivoluzionarie quanto piú «fanno storia». Senonché il vero nuovo non si manifesta mai con clamore – come incidentalmente osserva Luca [24] –: il clamore è il rumore proprio della *reazione.* Infatti le cosiddette rivoluzioni mondiali, da quella francese, sono essenzialmente movimentati e di reazione distruttiva: *sono* in quanto *contro:* e sono essenzialmente contro la ragione, il logos – specie quando si ammantano dei molteplici abiti razionalisti e libertari –, alla sequela delle tormentate fughe di P. Martino: la coscienza come sentire è il vessillo del mondo nuovo, finalmente orientato al *concreto! Il mondo moderno è dunque essenzialmente reazione contro il logos come forma oggettiva:* una reazione procedente per esplosioni a catena (le «rivoluzioni») che la coscienza storica deve subito conservare, nel suo odio impotente verso il passato, che piú lo si ammazza e piú è presente: deve fotografarlo immediatamente per conservarne i ritratti dei rottami nella nuova galleria orrorifica degli antenati rivoluzionari o distruttori, una volta sepolti nelle soffitte della memoria quelli vecchi.

Il grande parto della modernità è dunque il «concreto» o la «prassi»: di là dalle parole o slogans, si tratta della piú radicale *astrattizzazione* del concreto, della riduzione piú radicale dell'*intero* del reale a *parte,* fino al suo annullamento (nichilismo): infatti l'astrattizzazione è la reazione all'astrazione nell'impotenza a distruggerla e nell'odio di essa capace solo di autodistruzione. Secondo tale processo: dalla coscienza spirituale al cogito e dal drammatismo spiri-

[24] *Lc.* 17, 20.

tuale luterano al psichismo freudiano. Un altro passo in avanti e l'*uomo nuovo concreto* si riduce essenzialmente all'onirismo piú sofisticato, calcolato, scientificizzato: pornografia e pornolalia accoppiate alle immaginazioni pornoprogrammanti della *science-fiction* proiettano progressisticamente l'immagine del nuovo eden. Questo «concreto» costituisce il mondo nuovo, il nuovo ordine, la cui unica ed ultima legge è la «programmazione del caos», ovvero la volontà dell'automatico e del coatto: la libertà concreta dell'uomo nuovo corrisponde all'assoluto determinismo – dove ogni azione in realtà è una pura reazione – della dittatura dell'immediato, si chiami sogno o inconscio o istinto o bisogno o istanza o diritto. Il mondo nuovo è mondo delle immagini come proiezione del complesso di reazioni dissolventi il reale come logos e dunque dissolventi la creatività umana come processo formativo o ricreativo del reale. Le rivoluzioni costituenti la modernità sono altrettanti modi di distruzione del logos come principio creativo ed ordine o forma del reale: se la fantasia è l'energia ricreatrice dell'uomo, con il logos si dissolve essenzialmente la fantasia: *distrutta la creazione resta solo la possibilità di dissimulare la distruzione simulando l'assoluta costruttività,* scatenando il contrario della fantasia, in questo senso l'immaginazione, organo della dissoluzione ed astrattizzazione del reale, di cui Breton è l'indiscutibile cieco aedo contemporaneo. È cosí che, secondo la traiettoria goethiana, «dalla forma al deforme all'amorfo», la lucidità piú razionalistica si proietta nel delirio piú ludico; il mito piú corposo del concreto si proietta, ad esempio, nell'arte o nella musica «concreta» come super-anti-post-arte, nella progenie dei *neo* e dei *post* indefinitamente accoppiati nelle orge del *contro;* il *deus ex machina* si proietta nelle macchine divine e allucinatorie della programmazione fino ai *videogames,* edizione aggiornata della caverna platonica, ma progredita solo quanto alla

schiavitú del gioco d'ombre. In questo senso si può determinare l'essenza della modernità come processo di distanziamento, a ondate progressive, dal platonico ὀρθῶς μαίνεσθαι [25], che potrebbe tradursi come la retta ordinata follia della fantasia in quanto potenza di intellezione o formazione o ricreazione del reale come logico, strutturato secondo il logos; lo strumento di dissoluzione della fantasia come organo della ricreazione logica del reale è l'immaginazione. Il romanticismo raccoglie l'acme della consapevolezza storica dell'avvento della dittatura dell'immaginazione come regno della caotizzazione, della «sistematizzazione della confusione», secondo una significativa espressione di Dalí.

Da Schlegel a Novalis a Goethe prolifera la piú ampia e ricca tipologizzazione diagnostica di tale processo, innescato dalla meccanica psichica dei *trains of ideas* che da Hume al flusso rousseauiano dei sentimenti alimenta le piú irrequiete e spesso inquietanti *rêveries,* che costruiscono il labirinto di specchi di tutte le forme di sdoppiamento e disintegrazione dello spirito, della coscienza, del corpo, dell'unità dell'uomo, che continua a sussistere tutt'al piú nominalisticamente e s'affaccia nelle sue negazioni in forme ambiguamente tristi-ironiche, secondo la polarità tipica dell'autodistruzione solipsistica che, piú tenta di fuggire da sé, piú affonda nel proprio annullamento solitario. Perduta l'unità dell'uomo in ciò che assolutamente ed eternamente lo fonda, l'ego si riduce all'istantaneità consumantesi dell'autosensazione, al *sentio ergo sum,* il cui essere si riduce allo stuporoso fluire di sé, insaziabilmente assetato di impossibili uscite da sé, dell'immaginazione della cui impossibilità ingordamente si ingolfa proiettandola nelle immagini piú ipnoticamente fascinose. È l'itinerario dalla dimensione romantica

[25] *Fedr.,* 244 e.

del «viaggio», di Rousseau passeggiatore solitario e di De Sade passeggiatore nelle carceri di se stesso, fino ai «viaggi» drogati di Poe e Baudelaire: dalla lucidità dell'autocoscienza autoassolutizzata alla lucidità dei suoi deliri. La visione creativa delle forme o idee si riduce all'allucinazione del flusso dell'amorfo, residuo stagnante e miasmatico ma fantasmagorico di tutte le dissoluzioni: quanto piú radicali, di là da tutti i nuclei percepibili ancora come tali, tanto piú arricchente delle sue immagini la coscienza che le proietta. Conflagrate tutte le forme – nella *dissoluzione nominalistica dell'analogia* – resta spazio solo all'iridescenza delle metamorfosi e delle simulazioni, al gioco inarrestabile proteico della fusione-confusione di tutte le contraffazioni delle forme: la parola, svuotata di ogni significato, simula contemporaneamente significati i piú ambiguamente distanti e foneticamente richiamantisi, proiettando immaginificamente e meravigliosamente il disorientamento triste della disintegrazione: *la dialettica logos-eros si riduce a dialettica del pathos*, donde la riduzione di ogni meraviglia a stupefazione e di ogni stupefazione a stupidità piú o meno stuporosa; la dialettica dell'ascesi si riduce a dialettica del vagabondaggio, il cui fluire cloacale è l'alluvione in cui si impaluda il monologo interiore (Joyce *docet*): il tragico ed il comico si emulsionano in un unico gorgo [26] – che è la dinamica di tali processi – annullandosi nel grottesco nel *nonsense* coatto, generante gli incubi giallo-neri-robotici.

Dopo che Rousseau ha proclamato che «null'altro è piú bello di ciò che non è», la creazione residua come distruzione, tanto piú attraverso il proliferare delle simulazioni della creazione, che corrispondono alle sempre da rinnovare avventure della scissione, sperimentalmente ri-

[26] Cfr. il nostro *Del tragico e del comico*, in preparazione come vol. V della presente raccolta di «Scritti».

componenti tutto ciò che residua dalle sperimentali scomposizioni. Dopo che Diderot ha proclamato che «vero o falso non sono piú i segni distintivi del genio» ed Hegel ha «superato» l'arte come «assoluta plasmabilità» (*unendliche Herumbildung),* le piú geniali riscosse romantiche sfoceranno nel dogma nietzscheano dell'arte come superiore alla verità. La «civiltà delle immagini» nasce [27] come proiezione dell'anticreazione, della *rivoluzione come reazione alla creazione,* il cui nuovo mito figurato dalle sue «immagini» è il *caos sistematico,* programmato, cioè voluto-coatto, erigente il nuovo eden con lo strumento privilegiato della «macchine», che dovranno costituire il nuovo unico animale del mondo, la macchina unica della società-natura, che dovrà pulsare con il ritmo improvviso-automatico, facendo trionfare *come necessario il caso.* È il trionfo dell'inconscio e del coatto dopo la corruzione dell'ego nelle sue proiezioni-alibi, per *reazione alla libertà,* cioè alla creazione delle forme, fuggita nell'assolutizzazione dell'arbitrio piú casuale: *le «avanguardie» moderne sono essenzialmente momenti di tale reazione.* Se Schlegel concepisce l'arte come coscienza del caos, Novalis la concepisce come caos volontario assolutamente positivo, perché opera della fantasia – piuttosto che dell'immaginazione – generante la «creazione fortuita» [28]: si direb-

[27] Dall'*Aesthetica in nuce* di Hamann (1762) – dove si legge che «tutto il tesoro della conoscenza, come quello dell'umana felicità, consiste in immagini» – alla *Filosofia della composizione* di Poe (1846), che Baudelaire traduce. Il «decadente» Heidegger individua, in *Holzwege,* come uno dei tratti fondamentali del mondo moderno «la conquista del mondo risolto in immagini».

[28] Notissime le espressioni di Novalis su il poeta che «invoca il caso», «usa le cose e le parole come tasti», per cui la poesia riposa su una «creazione fortuita, ma voluta, intenzionale, ideale», è «voluta produzione accidentale», «concatenazione accidentale libera» per mischiamento di tutte le immagini, onde «il caos deve trasparire in ogni poesia». Per Blake «l'immaginazione non è uno stato, ma è l'esistenza umana stessa».

be che cosí l'arco aperto dall'uomo di Pindaro come «il sogno di un'ombra» [29] si chiuda con la riduzione dell'uomo all'ombra o immagine proiettata di sogni – dunque di qua dalla caverna platonica –, coperture della sua riduzione al niente.

A romanticismo estuato, le «ondulazioni del fantasticare» di Baudelaire [30] traducono la riduzione del goethiano «meraviglioso disordine» *(wunderbarer Wirrung)* nella necessità del labirinto senza uscite, perché il labirinto *è* ora l'uscita fuori di sé, l'avventura inutile nella quale il nuovo ulisside *deve perdersi,* gratuitamente, per percorrerla fino in fondo, fino all'*ab-Grund* del bello come dis-grazia, dell'arte come delittuoso scarabocchio simulante il geroglifico. *La «nuova» avventura è dunque tale in quanto uccida ogni nostalgia,* o dolore della separazione e desiderio del ritorno all'origine, all'intero. Il frutto di questo assassinio è una tristezza proterva, dannata: impossibile ogni ritorno, dunque è insensato: *necessaria è solo la fuga insensata in avanti* – ma può avere ancora un qualsiasi senso un avanti ed un indietro, un sopra ed un sotto? come si chiede sgomento Faust –, la fuga da ogni ritorno: la satanica distruzione come principio può solo consumarsi come infernale autodistruzione indefinita [31].

[29] Fr. 131.

[30] In Baudelaire la fantasia è ridotta senza residui a fantasticherie: «la fantasia – scrive – decompone tutta la creazione producendo un mondo nuovo»; «la fantasia è la piú scientifica di tutte le facoltà», in quanto è la facoltà della «moltiplicazione delle sensazioni» che procura «lo stato delizioso di un uomo in preda ad una grande fantasticheria in una solitudine assoluta», che è l'avventura del farsi veggente giungendo all'ignoto mediante un assoluto disordine dei sensi, «al fondo dell'ignoto per trovare il nuovo», che Rimbaud riecheggerà (1871) nel «lungo, immenso, ragionato sregolamento di tutti i sensi».

[31] Sintomatica l'espressione di Picasso: «per me un quadro è una somma di distruzioni».

Dopo la «rivelazione» di Mallarmé del Nulla come la verità e la bellezza [32] e le «illuminazioni» di Rimbaud, contemporanee all'affacciarsi nietzscheano alla «gaia scienza» della follia, l'esplosione dell'immaginazione fantasticante culmina nella concezione surrealistica dell'immagine come un narcotico (Aragon), un terremoto (Breton), un esplosivo (Bachelard).

Un quadro diagnostico, ovvero un'autopsia del surrealismo comporta anzitutto una precisazione anagrafica – non epigrafe blasfema ma epigramma –: il surrealismo morí intorno ai trentatré anni, suicida, dopo l'estrema parentesi di lucidità sonnambolica in cui slitttò nell'età puberale. Sicché intorno al surrealismo si possono solo consumare riti di disseppellimento e riseppellimento: macabri solo se si pensa d'avere a che fare con un ancora vivo nel suo sepolcro; patetico – quanto basta per far storiografia – se lo si pensa come un defunto di cui si sia smarrito nome e certificato di morte. Di certo ci sono solo il morto e il delitto: per consumare il rito, il segugio-criminologo – quale deve farsi lo storico della cultura contemporanea, cioè a cominciare dall'illuminismo generatore del romanzo nero-giallo-porno – deve anzitutto convocare i testimoni. I testimoni del rito potranno essere solo altri morti, che chiameremo gli antenati; del resto i vivi sono i testimoni peggiori, perché possono illudere di smentire; e cosí potremo fortunatamente evocare anche Breton – ma avremmo potuto farlo anche quarant'anni fa. Prima indagine: a quando risale la morte? non lasciamoci ingannare da abili imbalsamazioni ed esaminiamo lo scheletro, se ce n'è rimasta traccia, data la sua esilità infantile. Ma, dato il soggetto, la data di morte può stabilirsi solo dopo averne stabilito la data di nascita e la genealogia. Il

[32] Scrive nel 1866: «il Nulla è la verità»; e vent'anni appresso: «dopo che ebbi trovato il Nulla trovai la bellezza».

parto surrealista iniziò alle ore 15 del 10 ottobre 1921 a Vienna, nel gabinetto del dott. Freud, dove Breton fissò ipnoticamente l'automatismo de *Les champs magnétiques*, del 1919. Alla cerimonia di battesimo – il manifesto del '24 [33] –, partecipò, oltre a qualche ectoplasma di dadaista morto di rigurgito [34], l'incubo di Lautréamont. Poco dopo il

[33] Breton vi grida l'*alogia* della dittatura dell'«automatismo psichico»: il reale è assurdo, dunque fotografiamolo-proiettiamolo come tale – i *Quaderni di Serafino Gubbio operatore* di Pirandello sono del '14-'15 – essendo inutile, ancor piú assurdo, tentare di esorcizzarlo: fermiamone dunque l'attimo delle sensazioni del suo sempre di nuovo ritornante incubo: tali sensazioni, proiettate, costituiranno il meraviglioso: «solo il meraviglioso è bello»; il meraviglioso sarà cosí la realizzazione della nuova sua parola d'ordine: «la bellezza bisogna distruggerla». Svuotata ogni bellezza, resta solo la monotonia profondamente iridescente, quella della putrescenza, del brutto, le *altitudines Satanae* della nuova apocalisse. Nel 1929 Breton ha messo in pratica l'altro suo dogma «luterano» – «al diavolo la logica!» – dichiarando che la poesia «deve essere il crollo dell'intelletto»: la sua rivolta contro l'uomo in quanto «mostro cerebrale» culmina nell'ideale dell'atto surrealistico piú semplice ed esemplare: «andare per la strada con un revolver in mano e sparare alla cieca sulla folla»: cosí, veglia e sogno, ragione e follia sono quell'unico mostro che è la poesia, organo della nuova rivoluzione, quella della sua rivista «Révolution surréaliste». Nel '26 Aragon diagnostica «il vizio chiamato surrealismo» come «l'uso sregolato e passionale di quello stupefacente che è l'*immagine*»; la quale è infatti concepita da Breton come «pura creazione dello spirito», strumento della rivoluzione dello spirito, che proietta il nuovo mito dell'inconscio cui esso si riduce, fino a realizzarlo come quel caos – scrive nel '30 – in cui «la vita e la morte, il reale e l'immaginario, il passato e il futuro, il comunicabile e l'incomunicabile, l'alto e il basso cessano d'essere percepiti contraddittoriamente». Cfr. di Breton i due volumi della *Storia del surrealismo*, tr. it., Milano 1960.

[34] Nel 1909 Max Jacob aveva acrobaticamente tentato di identificare in visioni oniriche di catastrofi l'assoluta libertà dell'arte. Intorno al '16 esplose la «dittatura dello spirito» il cui primo dogma è che la verità è l'inconscio, di cui Elouard nel '19 tesserà l'epinicio – in realtà l'elogio del dogma dell'*essere equivoco* – identificando lo spirito con l'assoluta capacità neoalchemica di sostituire tutto con tutto e trasfor-

secondo manifesto, del '29, il surrealismo entra in coma – che durerà alcuni anni – con l'espulsione, nel '34, di Dalí, l'unico surrealista autentico [35], perciò sconfessato dal surrealismo manifestiero e salottieramente rivoluzionario, proprio nel periodo in cui egli illustrava *Maldoror*.

L'evocazione di questi riti cruciali ha intanto convocato uno degli antenati piú prossimi del surrealismo, Lautréamont – e già risaliamo al 1868 –, la cui frenesia coatta di De Sade psicanalizzato leviterà nel surrealismo facendosi levatrice occupatissima ai subdoli ibridi di aborti e generati. Convocato anche De Sade, con il suo gemello abnorme e dizigotico Rousseau, e con il figlio Freud, sono automatica-

mare tutto in tutto. Il sovvertimento stupefacente e drogato di tutte le dimensioni umane per le nuove *illuminations* dell'*uomo superato* è tradotto nel '17 da Gottfried Benn nel nuovo vessillo: «noi non crediamo piú che le parole abbiano un senso». Si può cosí ritenere provvisoriamente conclusa l'istoria delle avventure e disavventure – dal barocco, non abbastanza mitridatizzato dai veleni luterani – del dis-ordine e della dis-grazia: dell'avvento del brutto come essenziale al bello, del disgusto come essenziale al gusto; delle meta-morfosi emergenti in tutte le decadenze, da Apuleio a Kafka; dell'arco dell'iper-parola fino al gioco del non-senso dell'anti-parola ed anti-immagine dell'anti-arte esplose nel pre-dopo-guerra. Tra i pochissimi a difendersi da questo «superamento dell'uomo» il Thomas Mann del *Faustus* e di *Giuseppe*. Musil solo a tratti lotta fantasticamente con la fantasticheria assediatrice: «cosí come un cavallo di circo al suono della musica si mette in moto da sé e tuttavia, ogni volta facendo tintinnare i suoi finimenti lucenti, fa turbinare in un cerchio magico la sua essenza superiore e irregolare, cosí in Ulrich o davanti a lui la sua esercitata fantasia cominciò a lavorare e gli rappresentò il piú frequente di tutti i drammi umani, sempre recitato senza spettatori, cosí vivamente, che per poco egli non alzò la mano a dare il segno del vero inizio (...) Ulrich sentiva l'allettamento della vita quasi come la vertigine.. e nello stessso tempo sorse in lui uno strano, nuovo e vivo sentimento della realtà, per il fatto che restava immobile e non usciva dalla fantasia».

[35] Specie in quanto realizzatore-teorizzatore della «paranoia critica».

mente convocati anche il cugino Poe, con il suo traduttore Baudelaire, ed i nipotini viziati Rimbaud e Mallarmé. E intanto siamo risaliti alla fine del '700, cioè all'epoca degli antenati piú nobili e dunque presto ghigliottinatisi a vicenda. Possiamo perciò determinare i risultati dell'autopsia del surrealismo come tipica esasperazione contemporanea della scissione tra fantasia ed immaginazione. Primo risultato: si tratta di suicidio avanguardistico, morte naturale degli avanguardismi. Secondo risultato: l'avanguardismo surrealista è una delle molteplici meteore della costellazione della morte dell'arte. Terzo risultato: l'hegeliana parallela proclamazione della morte dell'arte e della morte di Dio canonizza la scissione tra fantasia e immaginazione, cioè tra creatività e calcolo combinatorio, scissione elaborata ma controllata e non consumata nel ciclotrone romantico. Quarto risultato: il surrealismo, come ogni altra forma della cultura contemporanea, è un fenomeno postromantico: per lo piú incoscienti e nolenti, siamo figli del romanticismo: viviamo una fase della rivoluzione francese. Quinto risultato: niente è piú reazionario delle avanguardie, perché niente è piú reazionario delle rivoluzioni moderne.

VII

TRAMONTO DEL PAESAGGIO

«Nulla vi è di sacro che non sia dissacrato – scrive Hölderlin nell'*Hyperion,* negli ultimi anni del '700 –, che non sia ridotto a strumento miserabile»; «sempre piú incolti, sempre piú squallidi diventano gli uomini che pure sono nati tutti in bellezza; cresce il servilismo, e con esso l'animo rozzo; col crescere delle preoccupazioni cresce l'ebbrezza, cresce la fame col crescere della sovrabbondanza, e cresce l'ansia per il nutrimento; diventa maledizione la prosperità di ogni anno e tutti gli dèi fuggono via». Quale filosofo, o peggio, sociologo, saprebbe tracciare dell'oggi una diagnosi altrettanto perspicace? Forse, piuttosto, ci riproverebbero le geremiadi ecologiste che moltiplicano gli alibi nascondenti la *dissacrazione della natura:* la quale non viene assunta come la casa della bellezza dell'uomo nel cui centro egli abita, virtuoso e beato, ma come il luogo delle proiezioni degli inquinamenti e distruzioni interiori; e queste d'altro si mostrano capaci – allorché rigurgitino o simulino tardive resipiscenze – solo di reticolati di lamentazioni denunce prognosi riguardanti i vari inquinamenti, sterili ed ulteriormente inquinanti – il moralismo è il veleno piú esiziale per la verità della morale e della giustizia –, per quanto benintenzionati e doverosi, se non si fondano sulla meditata con-

siderazione anzitutto delle cause piú profonde di tali inquinamenti e dunque della natura di ciò che si corrompe e distrugge. Se non si radicano nella riflessione su tali cause, gli stessi sbandieramenti ecologici si fanno vessillo di una nuova setta, ulteriore tribú di barbari – «verdi» o di qualsiasi colore imbrattati – bercianti come e piú di tutti gli altri contro cui nascono. Allora nemmeno i «figli dei fiori» – anch'essi oggi e subito già sfioriti – potranno vivere, ma al massimo sopravvivere malamente, disperdendosene onanisticamente il polline e perendo nell'agonia della natura tutta. Cosí presto e facilmente si avvererà la non difficile profezia formulata mezzo secolo fa da Huxley che, nel suo *Brave New World* (del '32), scrive: «i bambini, prodotti in laboratorio ed allevati in macchine condizionanti, verranno portati ad *odiare i fiori,* per ragioni di alta politica economica». E odiare i fiori è odiare anche i frutti e la natura tutta come ciò che recalcitra contro l'assolutizzazione dell'economico e che, sedotta e violentata dall'economico, soffre la piú triste delle agonie [1]. Non a caso l'ultimo mito dell'Occidente, quello di Faust, tocca il suo culmine, consumato il patto con l'onnipotenza «tecnologica», nel lamento gridato a Mefistofele – «ah, tu, il bel mondo lo hai distrutto!» – quando ormai Faust avverte la propria nudità neoadamitica di vittima corresponsabile della distruzione del mondo bello, della propria incantata e incantatrice giovinezza, della propria verginità spirituale, nonché dell'ambiente naturale e sociale. Innegabilmente, infatti, in mille modi ci si lamenta di quell'agonia della natura che è diventata lo sfondo di quel multi-

[1] Del resto non è questa una profezia nuova nella cultura dell'Occidente: basterebbe ricordare almeno Ruskin che in *Sesamo e gigli* (1865) denuncia: «avete disprezzato la natura; i rivoluzionari francesi ridussero a stalle le cattedrali della Francia; voi avete fatto terreni da corse delle cattedrali della terra», alludendo alle nuove ferrovie e strade da automobili dell'Inghilterra della rivoluzione industriale.

plo avvelenamento nel quale sopravviviamo, resistendo piú o meno debolmente agli assalti perpetrati ai nostri sensi esterni ed ai nostri sentimenti: accecati dalla cosiddetta civiltà delle immagini, da immagini sempre piú simili ad incubi e sempre meno distanti dalle visioni da allucinogeni; assordati dai rumori meno musicali e dalle musiche piú rumorose; ammutoliti dai discorsi piú balbettanti che stonatamente salmodiano il requiem di tutti i significati; disgustati da tutte le disavventure del palato, per quanto reso ottuso dalle parallelê disavventure dell'olfatto – tutti assalti che ci riducono quasi a «morti viventi» se non li respingiamo con tutta la forza della piú perseverante armonia. È un fatto la morte del paesaggio e del senso stesso del paesaggio; solo a sprazzi sempre piú rari ci sentiamo soffocati dalla sua morte e cerchiamo respiri sempre piú difficilmente raggiungibili: il respiro del raccoglimento, in uno spazio di quiete, nell'armonia dei sensi esterni e dei sentimenti. Ma difficilmente ci rendiamo conto che la morte del paesaggio non è causa del soffocamento, dell'ansia che ci stringe e schiavizza: invece è solo uno dei tanti effetti della morte del *paesaggio interiore*.

Il paesaggio è infatti il rispecchiarsi della civiltà, della cultura – e dell'intelligenza – nella natura: è l'*intelligenza della natura*, la contemplazione degli esseri che costituiscono la natura tutta – da quelli viventi a quelli fisici – nel loro ordine proprio: contemplazione attivissima, in quanto atto interiore che si modella, come ogni atto dell'intelligenza, sullo stesso atto creativo divino, *ricreando* in sé l'ordine del creato e secondo tale ordine dando significato ed armonia al mondo, cioè facendolo nel senso piú forte *paesaggio*. Il paesaggio interiore è dunque quel giardino – *hortus conclusus* o paradiso: παράδεισος significa appunto giardino-orto, simultaneità di fiori e frutti – al centro del quale, nella quieta *soledad sonora*, ricca delle presenze di tutte le piú

musicali colorate odorifere seriche saporose armonie, si nutre il discorso dello spirito in convito eterno, nel Logos. Ma non ci importa veramente del Paradiso – non ci pensiamo mai veramente né mai ne parliamo, e certo molto meno che dell'inferno: ci basta arraffare d'attimo in attimo qualche brandello dei suoi peggiori surrogati, dei paradisi artificiali che, al piú, dopo averci nauseati, ci accrescono le piú segrete insaziabili fami e seti –: dunque non può importarci veramente del paesaggio [2].

Ma morte del paesaggio ha una sua storia, cosí come ha una sua genesi e suoi sviluppi la rappresentazione grafica e poetica del paesaggio. Ogni forma di sapere nasce e si sviluppa mediante un rapporto con la natura: dall'osservazione del cielo e delle sue relazioni con i cicli stagionali e vitali alla deduzione delle leggi ovvero dell'ordine della natura. E mentre la filosofia è l'ultima forma di sapere a fiorire in tutte le civiltà, come culmine del sapere e della stessa civiltà, la prima è l'arte – l'ultima a morire –, come *techne* che realizza l'armonia dell'utile e del bello, rappresentazione sacra dell'ordine armonico della natura, della dignità che la natura è come vivente; e nell'arte – sia nella poesia sia nella pittura – il paesaggio appare per ultimo e segna il culmine e il finire di ogni ciclo culturale. Infatti nell'arte dapprima campeggia l'animale, come *alter* rispetto all'uomo, il perno del suo abitare – in questo senso come il suo paesaggio –, come il tramite e il legame piú stretto e vitale con la natura tutta; poi l'uomo stesso insieme con l'animale; poi l'uomo soltanto, sovrano, semidio, come rappresentazione degli dèi; quindi campeggia il mondo degli uomini come il luogo della rivelazione divina: da qui l'arte

[2] Preziosi su tali temi i due volumi di Rosario Assunto su *Il paesaggio e l'estetica,* Napoli 1973. Sul paesaggio e il ritratto si vedano anche i saggi di Simmel raccolti nel volume *Il volto e il ritratto,* Bologna 1985.

si riconferma in modo nuovo nella sua essenza come sacra – e non solo ogni arte, ma ogni *techne* nascono *sacre* in quanto *sono* sacre, dono degli dèi e strumento di sacrificio agli dèi mediante il quale l'uomo diventa se stesso –; successivamente campeggia l'uomo con il paesaggio – esemplarmente nella ritrattistica rinascimentale – come signore di sé e centro e signore della natura; nel Seicento esplode il paesaggio, nel quale l'uomo è «sfondo», cosí come nel Rinascimento il paesaggio è lo sfondo del volto umano; nell'Ottocento il paesaggio tende a dimenticare l'uomo, finché nell'impressionismo l'uomo quasi scompare; e, scomparso l'uomo, scompare anche il paesaggio, a lasciar campeggiare di volta in volta la pura materia, la pura forma, il puro segno, o il caos della natura e dell'uomo conseguente alla loro distruzione. Il paesaggio esplode dunque come espressione artistica privilegiata e si autonomizza ogni qualvolta il rapporto uomo-natura sta per diventare problematico e drammaticamente la loro armonia sta per perturbarsi o spezzarsi. Quando nel Seicento il paesaggio si autonomizza, Bacone ha già dato alla luce il suo *partus masculus;* quando nell'Ottocento trionfa come puro paesaggismo, la rivoluzione industriale è ormai largamente avviata: la natura nell'arte grida il suo canto del cigno dopo ogni rivoluzione. E quando la rivoluzione – ad esempio quella industriale – la investe alterandola e violentandola, essa ricompare come incubo, in mille deformazioni: gli unici paesaggi che talora occhieggiano tra il caos di rottami e rifiuti tecnologizzatissimi sono quelli della fantascienza o quelli indotti da droghe. Invece nell'«oscuro» medioevo non c'è bisogno di proiettare artisticamente il paesaggio se non come simbolo, perché la natura è ancora e in modo nuovo il luogo dell'armonia del creato, lo spazio della signoria dell'uomo, l'anticipazione dei nuovi cieli e della nuova terra: l'unità del mondo è labirinticamente cifrata nei bestiari, nei lapidari, negli erba-

ri. È dunque accaduto nell'Occidente che l'uomo si è progressivamente spogliato della natura, fino a restarne nudo. Non a caso l'uomo rappresentato residualmente, dopo l'impressionismo, dall'espressionismo e dal surrealismo, è un ente nudo perduto nel deserto, che grida inutilmente la sua spoglia solitudine: un uomo che si ritrova nell'opposto del paradiso terrestre e che soffre incubi di condanna, di inferno. La natura è infatti il primo *abito,* la prima casa dell'uomo: l'uomo *abita* allorché costituisce con la natura un rapporto armonioso fondato sul suo fruirne senza usarne – altrimenti è esso usato nella natura, fattosi suo schiavo –: la natura è occasione all'uomo di costituirsi libero fruendo della fruttifera libertà della natura stessa, delle sue leggi contemplate e rispettate: cosí l'uomo si riveste della natura nell'armonia di forme colori spazi tempi movimenti: le sue leggi diventano quelle del convito e della danza del giardino che la natura è; e la natura è cosí il paesaggio dell'uomo, il sacro spazio, il luogo della festa, lo spazio recintato ed ordinato nel quale l'uomo abita riconoscendo se stesso come il luogo dell'infinito: il paesaggio interiore genera il paesaggio esteriore; la morte del paesaggio esteriore è conseguenza della morte del paesaggio interiore.

La prima condizione del paesaggio interiore è la prospettiva dell'infinito come orizzonte del paesaggio stesso; e la condizione affinché l'infinito costituisca l'orizzonte è il disporsi a crearlo «sedendo e mirando»: la «profondissima quiete», gli «interminati spazi» e i «sovrumani silenzi» [3] saranno lo spazio dell'attività integrale che l'intelligenza è come creatività, come contemplazione ricreante l'ordine degli esseri: questa l'unica vera «ricreazione» dell'uomo, l'uni-

[3] Ma il Leopardi «ateo» riesce a vedere come campo di insensata sofferenza e morte anche il giardino, nella nota pagina dello *Zibaldone* (ed. F. Flora, vol. II, pp. 1005-1006, nn. 4175-4177).

co principio della pace gioia armonia – quella «quiete vivente» quale si presenta ad Hölderlin la natura, nella quale «tutte le forze sono all'opera e non ci accorgiamo del loro essere in attività unicamente a causa della loro intima armonia». Ma ricreare l'ordine degli esseri è possibile solo ricreando l'ordine delle potenze che ci costituiscono come persone, divenendo cosí noi stessi liberi, interi: ciò significa creare il paesaggio interiore attuando integralmente la forza che ci costituisce, quella di riconoscere e ricreare l'ordine degli esseri come il giardino originario, il creato, sacro recinto dell'universo tempio vivente del Dio vivente. Al di fuori della *forza* del dare ordine, cioè significato agli esseri, c'è solo la *violenza,* cioè la rivoluzione dell'ordine oggettivo degli esseri che, fattasi impotente a riconoscerla e ricrearla, vendica la propria impotenza distruggendo: scegliendo la strada piú facile della stupidità, tanto piú sterile e disperata quanto piú sottilmente mascherata di tutti gli alibi rivoluzionaristici-scientistici, che scimmiottano, in genere nolenti o incoscienti, l'uomo nuovo paolino con i miraggi del nuovissimo *homo cyberneticus,* il nuovo contemplativo, onnisciente ed onnipotente grazie alla mortificazione totale della natura ridotta ad una grande macchina – dunque senza vita –, il grande giocattolo utilitaristicamente inutilissimo, essenziale alla vita divenuta inutile gioco e guerra di bottoni.

È dunque veramente *signore* colui il quale, ricreando sempre di nuovo l'ordine proprio delle sue potenze o facoltà, ricrea l'ordine degli esseri: egli è signore dello spazio interiore, cioè del proprio tempo: lo ritma del sostare per vedere che la contemplazione è, e dunque ha sempre tempo, perché è signore del tempo che egli è, e non ha mai fretta – giustamente un alchimista osservava che «omnis festinatio ex parte diaboli est» –; la sua signoria si esercita su tutto il mondo in quanto gli dà ordine con l'ordinata intelligenza e l'ordinata volontà, restituendolo come armonia di forme,

come cosmo vivente; architetto di sé, è l'architetto del mondo secondo la *divina proportione,* nella prospettiva dell'essere: l'armonia del suo paesaggio interiore con quello esteriore è lo spazio del suo *fare storia:* fuori di tale armonia la storia può solo disfarsi, come accade nei piú ciechi progressismi e passatismi, che, fattisi ciechi al passato e al presente, possono generare solo incubi di futuro. Il tratto fondamentale del signore, cioè dell'«uomo con il paesaggio» è dunque il *rispetto:* egli rispetta ogni essere; *respicit,* cioè guarda attorno gli esseri nell'orizzonte dell'essere, riconosce e contempla l'essere degli esseri, e li riguarda, ossia, ricreatili nel loro ordine oggettivo, ne ha riguardo e li coltiva nel proprio giardino interiore ed esteriore, finché non fioriscano nella loro integralità, diventati se stessi secondo la pienezza d'essere che a ciascuno compete. Tale rispetto è ciò che costituisce lo *stile* proprio del vero signore, di sé e del mondo; è ciò che ne erige la dignità e la grazia, la compostezza fiorente, la sobrietà elegante, il distacco piú attento, la solennità piú umile. Riconoscendo ogni essere come degno, cioè degno d'essere secondo il proprio essere, lo rispetta nel suo valere e durare: nella sua *vita,* sia esso un oggetto qualsiasi da usare o sia la persona che rappresenti il suo bene piú prezioso. Certo questo signore, che possiamo ora chiamare l'«uomo integrale», παράδεισος bello dell'armonia di vita e morte, vita terrena e vita ultraterrena, cui è ordinato, dell'armonia di utile e bene, forma e bellezza, non si sa se sia meno difficile incontrarlo tra contadini o pastori oppure tra commercianti o legulei; ma certamente non appartiene ad una classe piuttosto che ad un'altra, né costituisce classe; anzi, ogni qualvolta si riduca a classe o alla categoria secondo cui si configura l'operare di ciascuno, sia essa la piú «alta», ivi non alberga il vero signore, la cui altezza e regalità è unicamente nel suo essere l'essere che riconosce e ricrea l'ordine oggettivo degli esseri.

La forza piú propria e costitutiva dell'uomo come ente intelligente finito è in tale attività ricreativa di riconoscimento-riconoscenza relativa all'essere degli enti e al loro ordine oggettivo: è questa la libertà vera, la costruttività, l'integralità dell'uomo. Ogni qualvolta non ci si orienti nella direzione di tale forza dell'ordine metafisico, si decade dal proprio essere, si provoca un disordine, una scissione tra le potenze che ci costituiscono e conseguentemente una loro deformazione ed un loro depauperamento fino alla distruzione di alcune di esse ad apparente vantaggio di altre. Cosí ad esempio la «rivoluzione» dell'utile che si scinda dal bene fino a distruggerlo, oppure della capacità formativa dell'intelligenza che si scinda dalla bellezza, sono processi di disordine – ed ogni disordine innesca un processo a catena di altri disordini fino al caos – che deformano l'uomo e da intero lo riducono a parte o rottame di se stesso. L'ordine metafisico che solo fonda l'armonia tra le potenze costitutive dell'uomo non viene piú riconosciuto né ricreato e dunque ne resta solo la rissa tra le potenze, che si riducono a loro volta ad impotenze prepotenti: tracotantemente si consumano in velleità di signoria generando solo effimere dittature, subito rovesciate da quelle di potenze diverse, a loro volta velleitariamente tracotanti. In balìa di tale rissa di potenze l'uomo, non signore né di sé né di niente, si riduce a succubo di volta in volta di una sua parte, quella che alza il capo con maggiore prepotenza ed un istante dopo è schiacciata da altra parte che ne brucia il momentaneo trionfo. Partito classe categoria setta sono gli idoli dei quali piú facilmente l'uomo scisso o parziale si fa schiavo perdendo la sua identità – donde le proliferanti «crisi di identità». Tali processi di scissione deformazione schiavitú conseguono al rigetto della croce del signoreggiamento di sé.

Quale dunque il volto di quest'uomo «senza paesaggio»? Egli è senza rispetto, senza grazia, senza dignità, sen-

za ordine: si acceca al proprio essere ed all'essere degli enti e si sforza di contrabbandare, a sé prima che agli altri, la propria dissoluzione sovvertendo ogni significato, ogni limite, ogni valore: ogni ente; dopo avergli negato l'essere, avendo negato ogni senso all'essere in quanto tale. Questa *Verwirrung* – il sovvertimento che letterariamente assume le forme dal goethiano «meraviglioso disordine» al «sovvertimento dei sensi» di Zweig (del 1926) – è naturalmente sbandierata come la liberazione dell'uomo che ha la sfrontatezza piú sterile propria dell'insipienza, però storicisticamente forte della santa alleanza di un Marx un Nietzsche un Freud. Il trionfo dittatoriale di una parte dell'uomo sull'intero genera l'*idolatria del rottame:* della forma disintegrata resta l'inferno delle deformazioni e dell'amorfo. Natura, vita, storia, di volta in volta assolutizzate e private del loro essere, bruciata la loro effimera dittatura, lasciano spazio solo ad una agonia senza speranze dell'uomo, senza piú natura né vita né storia. Disintegrato il paesaggio interiore, la dissoluzione del paesaggio esterno è solo una delle conseguenze della disintegrazione – in ogni caso nucleare, cioè del nucleo, dell'essere degli esseri, anche se operata dal piú volgare clamore di folla –: il paesaggio, da habitat di tutto ciò che vive si riduce alla pura funzione di spazio utilizzabile, cioè alla guerra senza possibilità di pace tra l'invadente mondo morto in quanto statico – la ferrigna città che ha divorato la campagna – ed il moto morto, sempre piú accelerato, delle macchine. Il risultato è l'opposto del giardino, cioè il cumulo di rifiuti [4]; l'opposto della libertà: anche l'aria è «condizionata»; l'opposto della bellezza, cioè la vol-

[4] Non solo dal punto di vista estetico ed antifunzionale, ma anche – ed i tre valori, come tutti i valori, cospirano in unità – storico: con tale occhio Montaigne nel suo *Viaggio in Italia* (1580) dovette vedere Roma ridotta «a miserabile ammasso di rifiuti» ad una «Roma bastarda».

garità e la rozzezza piú spudoratamente ignara, e la legione delle deformazioni ovvero di parzializzazioni dell'uomo, fino alla sua riduzione al niente, che nel migliore dei casi può solo manifestarsi come nausea, quella ad esempio dell'uomo di Sartre, allorché avverte le conseguenze del penetrare del nulla nel cuore dell'essere «come un verme», come si legge ne *L'essere e il nulla*. Una nausea è cosí la tonalità dominante della nostra dannata abitudine alla bruttezza, a cui è inversamente proporzionale il cosiddetto sentimento del pudore: quanto piú brutti tanto piú spudoratamente tali.

L'uomo senza paesaggio è dunque l'uomo spudoratamente nudo di spazio e di tempo, e d'ogni armonia di spazio e di tempo, dunque privo di ogni libertà e schiavo della fretta cieca ed inutile per annullare uno spazio che sempre piú lo domina ed incatena. Perduto il paesaggio interiore dell'ordine oggettivo o metafisico degli esseri, è perduto ogni criterio fondativo della differenza tra gli enti e tra i valori: è dunque perduto ogni senso della *distanza* (che non sia quella da coprire con il correre) e della *misura:* ogni prospettiva ed orizzonte ed orientamento. Né può aver senso limite alcuno, anzitutto quello dell'uomo stesso, il nuovo demiurgo o superuomo che si è liberato dell'*ars* e di tutte le arti generando e generandosi meccanicamente: la nuova signoria è di colui il quale si fa dittatore dei bottoni cibernetici. Nessun ente per esso ha valore se non in quanto «utile» – ma chiedersi per quale fine è già essere alienanti nella domanda piú «inutile» – e dunque deve servire per l'istantaneità del mio bisogno, vellicato e mai soddisfatto il quale l'ente consumato si getta, è rifiuto, l'inutilizzabile. L'utile, assolutizzato, finisce coll'essere soffocato dall'inutile e dall'inutilizzabile: l'idolo del nuovo affoga nella cloaca dei propri rifiuti per far spazio, sempre piú soffocato, al *piú nuovo*. I nuovi cimiteri, quelli di macchine, costituiscono il

monumento all'ignoto caduto, il paesaggio. Anche il paesaggio si getta, inutile frammento residuo dell'utilizzazione dello spazio, la quale a sua volta ha travolto l'insensato limite tra habitat e deserto – deserto della città e cimitero lo spazio vuoto tra le città –, tra città e campagna, tra civiltà e natura. Ridotto a niente – al piú immediato e miope utile – lo spazio e il tempo e la loro armonia, è ridotta a niente la natura e la vita che la natura è – senza natura niente vita –, essendo ridotta a puro strumento, senza fine, della sarabanda delle velleità di «liberazione», cioè a strumento del caos degli istinti piú sfrenati – assassinata la natura niente può piú essere «contro natura» – e insaziabili per la grande parata delle maschere dei «diritti». Gli unici paesaggi impossibili generati dal disordine del paesaggio interiore, dall'esacerbazione di un assoluto futuro o di un assoluto presente, puramente velleitari ed autodistruttivamente sterili perché sradicati dal passato, sono quelli proiettati dalle fantasticherie della fantascienza e delle fantasticherie oniriche della droga. Una volta che ho ridotto il mondo a rifiuto, fino a che esso mi rifiuta, io rifiuto il mondo come cumulo di deiezioni e mi proietto nello spazio piú lontano dal mondo, fantascientisticamente, dove però ritrovo il mondo come il peggiore concentrato di bruttezza ed orrore; oppure, in modo equivalente, mi identifico nel «viaggio» allucinogeno, nella deiezione piú fantasmagoricamente trasfigurata, facendomi super-rifiuto tra il rifiuto che il mondo è. *Il brutto diventa cosí la mia normalità e norma; la deformazione la mia unica legge:* non dò forma al mondo ma mi lascio deformare dalla sua deformità; fattomi ingranaggio della città come funzionalissimo pollaio babelico a ciclo continuo – illuminatissimo e illuministissimo –, ottundo nell'omogeneizzazione tutti i miei sensi già esacerbati ed ora democraticamente egualitari nel regno dell'inodore-insapore-neutro-attutito-asettico, perfettamente bilanciato ed equivalente al

fetido-disgustoso-scioccante-frastuonante-orripilante. Trasformato il benessere nel nemico dell'essere e del bene, mi iberno cercando di assassinare ciò che ancora mi resta da distruggere, cioè la morte, e mi faccio «morto vivente» (come dice Hölderlin, non gli idioti significativi films dell'orrore). E chissà se allora dal fondo di questa nientificazione del mio essere e di ogni essere per grazia di Dio non possa esalare il grido dell'ultimo Faust: «se innanzi a te, Natura, sorger potessi virilmente solo, varrebbe allor la pena d'esser nato in mezzo agli uomini!». Sarei sulla strada di ricrearmi come grazia – quella naturale e quella divina – uscendo dalla mia dimensione di «disgrazia»: ricostituendo il passaggio interiore dell'ordinato armonico movimento della bellezza e dignità del mio essere. Gli alberi fioriti mossi dall'aria annunciante i frutti, le acque fluenti tra le rocce, il volto assorto e sbocciante il sorriso sonoro della parola, l'architettura che segna il sacro recinto del mio abitare la natura: il paesaggio esteriore ritradurrebbe il paesaggio interiore, compiendo la ritrovata bellezza del mio essere e di tutti gli esseri in quanto creati nell'equilibrio tra la sacra dignità degli esseri come signoria dell'essere sugli esseri e la grazia come bellezza cinta e mossa dalla mia libertà creatrice: la bellezza della natura sarà cosí intera nell'armonia con la bellezza dello spirito: Venere infatti – osserva Schiller, bella nella sua ignuda bellezza, è affascinante e incantatrice, integralmente bella, solo se cinta, velata e rivelata dalla grazia della libertà ricreatrice.

L'itinerario alla bellezza, al ritrovamento del perduto paesaggio dell'essere – perduto in ogni immediato oggi – deve attraversare gli inferni della bruttezza, del caos e della confusione degli esseri di cui ci facciamo insieme complici

e vittime; confusione babelica generata dall'inerte mediocrità, dall'ignavia e dall'omissione sistematica di tutto ciò che è essenziale, dell'*unum necessarium* [5].

[5] Il seguente apologo triste – di là dal quale dobbiamo ritrovare la strada della vera letizia, del paesaggio dell'essere – può rappresentare tale confusione – la vera causa di tutti gli inquinamenti – come confusione della «strada» con la «fogna».

«Vi fu un tempo in cui tutto ciò che restava da quello di cui l'uomo usava e fruiva per il proprio vivere era restituito alla forza ricreatrice della natura, che gliene rendeva, nel rinnovato crescergli dei frutti e degli animali e delle acque e degli alberi, terrestri e quasi divini alimenti al suo fruire ed usarne. Ma quando la prepotenza vitale dell'uomo si racchiuse nel cerchio "sacro" della città, a cercare alla propria crescita un misurato ritmo, a stringere nella benedizione del fiore e nella maledizione del frutto il nodo della pianta umana, nel suo respiro di vita e generazione e morte, allora tutto ciò che restava da ognuno di questi respiri cominciò a tenersi celato, come cosa non piú generatrice di vita nuova ma cespite di corrompimento e di morte. E il sacro cerchio della città racchiuse la ragnatela delle strade, cardini del fluire vitale, diramature di foglia; e, nascosta sotto la rete della vita, si perforò la trama delle fogne, affinché, sotterranea, la forza mortifera in nulla potesse contagiare la vita di quella superiore.

Ma due regni, quali divennero quello della strada e quello della fogna, non possono, con il tempo ed il crescere della loro contrapposta e vicina potenza, se non entrare in lotta l'uno contro l'altro e dei due l'uno soccombere, ad aprire una nuova epoca: la vecchia, prima della contrapposta potenza, quella della famiglia umana che tracciava strade dentro la sacra cerchia e come legame tra le sacre cerchie delle città, restituendo alla terra e al fuoco i resti del proprio cammino; la nuova, quella del traboccare della fogna nella strada, fatta cunicolo anch'essa di insensati e vani rincorrersi di residui e sozzure, per i gorghi dove non piú si cammina con i propri piedi, anche a costo di fatiche, ma si è spinti e trascinati, nessuno sa né si chiede piú dove, eccetto forse i liquami stessi, che si portano verso il basso.

La vittoria della fogna instaurò cosí l'era nuova asservendo il pro-

prio nemico, la strada; e, per assicurarsi vittoria non apparente e di non scarsi secoli e lucrosa di infiniti nuovi domini, non eliminò la strada, ma la rese del tutto simile a sé, facendosi, insieme, del tutto simile alla strada prima dominatrice, cioè rete indispensabile, senza cui non può sopravvivere nessuna strada: la strada, cosí, sempre piú sotterranea, labirintica, precipitosa tra gorghi e ristagni e rigurgito di maleolenze; e la fogna sempre piú ampia ramificata funzionale e sempre meno celata e sempre piú benedetta dalla maledetta strada, affratellate nell'asfissia del reciproco rigurgito.

Un tempo vi fu – prima che la sacra cerchia della casa proliferasse nella cerchia della città – in cui l'uomo e le cose erano l'uno all'altro pienezza di parola, legame vivente di significato. Poi anche le parole tracciarono le loro strade e i loro labirinti e i loro cerchi. Gli uomini le percorsero a formarne un regno sotterraneo di puri suoni contrapposto ad un regno sotterraneo di puri atti; finché i due regni non si strinsero nel caos del loro reciproco rigurgito, atti che gridano e parole-slogans. Fu perciò che strada e fogna non seppero piú né parlarsi, essere reciproco legame vitale, né eliminarsi, ma solo confondersi. E restò tra loro solo una lieve differenza di puro suono e, nella vittoria della fogna, una identità di rigurgito: quello asservito, della strada, variegato di vendette contro il padrone – il nutrimento di esso – nella forma dell'efflorescenza dell'animato, del pulsante, della sgargiante putrescenza; il rigurgito della fogna, padrone schiavo del suo schiavo, sempre piú iridescentemente ricco delle putrescenze della strada».

VIII

NICHILISMO E ATEISMO

«L'errore circa le creature sfocia in una sentenza sbagliata su Dio»: in questa tesi fondamentale, di colui che considero il primo pensatore moderno, nel senso piú positivo di tale espressione, cioè Tommaso d'Aquino [1], è contenuta interamente la dialettica del problema di Dio, nei suoi termini essenziali, distintamente e simultaneamente di natura filosofica e religiosa, nonché nelle sue possibili evoluzioni. Analogamente può dirsi dell'espressione con la quale Agostino sintetizza le argomentazioni neoplatoniche, specie di Plotino e Dionigi, in rapporto al significato della molteplicità degli esseri: *non essent omnia, si essent aequalia.* Il suo sostrato teoretico è costituito dai principî platonici dell'esemplarismo [2] e della partecipazione, che si struttureran-

[1] Cfr. M. F. Sciacca, *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso,* Roma 1974, vol. 40° delle sue «Opere complete», e il nostro *L'enciclopedia di Rosmini,* in preparazione come vol. VIII della presente raccolta di «Scritti». L'espressione di S. Tommaso è in *De Ver.,* q. I, a. 10; cfr. *S. C. G.,* II, c. 3; III, c. 69.

[2] Fondamentali, per le conseguenze dell'esemplarismo e delle sue riduzioni o negazioni lungo l'intero arco del pensiero occidentale, le pagine, affatto dimenticate, di Rosmini nella *Prefazione* (1854) al suo *Aristotele esposto ed esaminato* (ed. naz., vol. XXIX, Padova 1963).

no, nel pensiero cristiano, nei termini della cruciale *analogia entis* [3]. Il principio metodologico dell'analogia fonda a sua volta, insieme con il significato radicale, metafisico, della molteplicità degli enti, come fondata nell'unità dell'essere assoluto, anche il significato metafisico della *positività del finito,* ossia della positività degli enti in quanto *creati.* Platone e Aristotele, nelle assunzioni di Agostino e Tommaso, costituiscono in questo senso la *metafisica* dell'Occidente, la quale è, in quanto tale, la struttùra fondante della *teologia naturale,* necessario *preambulum* alla teologia cristiana.

A ben vedere, nel rapporto stesso tra Aristotele e Platone si racchiudono interamente le strade maestre dell'intero pensiero occidentale fino all'oggi. Infatti dal *realismo* aristotelico, differenziato in modo radicale dall'*idealismo oggettivo* platonico, si dipartono storicamente sia *nominalismo* sia *concettualismo,* che in sostanza sono forme di *scetticismo*; e il realismo, per sé, anche storicamente, è sul bilico tra forme di *panteismo* misticheggiante e forme di *naturalismo* razionalisteggiante, bilico dal quale solo il principio dell'analogia, come fondante la *differenza ontologica Essere-enti ed essere-idea,* può impedire di sbilanciarsi. Ora, il pensiero *moderno* è tale in quanto percorre le due grandi strade divaricantesi dal principio metafisico dell'analogia, fino alla sua negazione, le strade cioè dell'essere univoco e dell'essere equivoco [4]. In questo senso, Eckhart e Occam si situano nel cuore dei circa tre secoli di quell'esplosione della modernità – che si possono delimitare tra la morte di Tommaso (1274) e la morte di Lutero (1546) – la quale coincide con

[3] Cfr. principalmente E. Przywara, *Analogia entis* (1932), opera ripresa nel vol. III delle *Schriften* (1962).

[4] Fondamentale in proposito l'opera di M. F. Sciacca *Ontologia triadica e trinitaria,* Milano 1972, vol. 36° delle sue «Opere complete». *L'essere equivoco* è in preparazione come vol. XIX della presente raccolta di «Scritti».

la decadenza e dissoluzione della scolastica. Tale decadenza e dissoluzione sono generate a loro volta da quella fine della patristica che è segnata dall'avanzante iato, fino alle piú laceranti scissioni, tra filosofia e teologia, conseguente appunto a non altro che alla dissoluzione del principio metafisico dell'analogia. In questo senso, il pensiero *moderno* è tale in quanto tendenzialmente è *dissoluzione della metafisica* in quanto tale, nella dissoluzione del suo stesso nodo cruciale; e il pensiero *contemporaneo* sarà tale in quanto dispiegherà, nella sua variegatura piú disintegrata, le *conseguenze* del pensiero moderno.

Quando Pascal pronuncia il suo giudizio radicale su Cartesio, con ciò implicitamente traccia l'intera dinamica del problema di Dio nel pensiero moderno e contemporaneo: «non posso perdonare a Cartesio – scrive infatti Pascal –: avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpetto per mettere in movimento il mondo: dopo di che, non sa che farsene di lui» [5]. Da questa neopagana forma di dio-ingegnere, costruttore, *ex machina,* di macchine piú o meno perfette, alla superfluità della stessa «ipotesi Dio» per spiegare il mondo, di cui Laplace si farà bello di fronte a Napoleone, quasi per sollazzare Hegel [6], il passo quasi non è nemmeno tale. Ma Pascal soffre egli stesso fondamentalmente le conseguenze speculative del grande sovvertimento dell'Occidente epilogato da Lutero [7]; e non in quanto anche scienziato, come del resto era Cartesio, ma in quanto *non metafisico,* e dunque incapace di superare il livello della reazione a quel sovvertimento – già epilogato peraltro della

[5] Cfr. *Pensieri,* Torino 1962, n. 51.

[6] Si veda la sua assunzione dell'episodio nel vol. III delle sue *Lezioni sulla storia della filosofia.*

[7] Cfr. *Struttura e forme del nichilismo europeo,* vol. II: *Da Lutero a Kierkegaard* (vol. XII della presente raccolta di «Scritti»).

fine della patristica, attraverso una deformazione radicale di Agostino, alla quale ne seguirà un'altrettanto radicale omissione –, non riuscendo se non a cambiare segno, fideisticamente, all'altra reazione, appunto quella razionalistica cartesiana. La *rivoluzione* che la modernità in quanto tale è – imperniata cioè sul *capovolgimento del significato classico di oggetto,* da essere come sostanza a soggetto come ente – si dimostra dunque compiuta, e pertanto tale da lasciare spazio essenzialmente a *reazioni,* se si vuole a catena. Infatti, dopo Lutero, il naturalismo del razionalismo cartesiano ed il panteismo misticheggiante di Spinoza si associano, sotto il comune segno della *confusione razionalista di Dio con il divino,* generando l'illuminismo antimetafisico, di cui Kant è il grande *moralista* ed Hegel il grande compimento *neognostico.* Tale antimetafisicità assume le forme del *deismo,* dell'*agnosticismo,* del *libertinismo,* cioè dei padri di tutte le pseudorivoluzioni contemporanee. Infatti, mentre l'autentica rivoluzione, che la modernità è nei confronti del mondo classico (rivoluzione che peraltro, a rigore, inizia e coincide con il cristianesimo stesso come fondazione metafisica del senso stesso del soggetto uomo in quanto finito creato *autonomo* rispetto alla assoluta trascendenza oltremondana di Dio e rispetto alla relativa trascendenza intramondana del mondo) coincide con una *positiva autonomia* fondante la dialettica Dio-uomo-mondo, invece il rivoluzionario proprio della contemporaneità, cioè del mondo posthegeliano, si riduce ad una proliferazione di *reazioni mascherate da rivoluzioni,* quali sono in realtà tutte le cosiddette rivoluzioni, da quella francese – che entusiasma non solo Hegel – a quelle cibernetiche. Tali processi di reazioni mascherate da rivoluzioni in realtà sono processi di radicalizza-

zione di *autonomie negative* [8], la cui dialettica, cioè, è alternativa ed esclusiva, ossia di assolutizzazione di volta in volta di un termine della dialettica, fino alla dissoluzione, insieme con gli altri termini, della dialetticità stessa: la dialettica dell'*aut-aut*, di radice luterana, si compie nell'autodissoluzione, cioè nella adialetticità come l'*aut* rispetto a cui la dialettica stessa è l'altro *aut*. La dialettica storica del razionalismo moderno è imperniata su assolutizzazioni della ragione e dunque i suoi sviluppi sboccano necessariamente nelle corrispondenti forme di dissoluzione della ragione, dell'uomo stesso come *ens rationis, dunque nell'irrazionalismo, scetticismo, nichilismo* che percorrono non solo le forme dei contemporanei umanesimi ed esistenzialismi, ma anche gli scientismi [9]: tutte forme la cui radicale *ametafisicità* e *adialetticità* costituisce la base della fondamentale irreligiosità contemporanea [10].

In questo senso, la traiettoria del pensiero moderno e contemporaneo è contrassegnata dalla linea che dal deismo

[8] Ossia quella forma dissolutoria di autonomia dell'uomo e del mondo da Dio che BONHOEFFER identifica come «la meta del pensiero» (*Resistenza e resa*, Milano 1969, p. 263).

[9] Per la genesi dell'irreligione moderna è importante il saggio *Appuntamenti sull'irreligione occidentale* che fa parte del fondamentale *Il problema dell'ateismo* di A. DEL NOCE, Bologna 1964. Che la nostra epoca sia caratterizzata dalla fine della religione come tale mediante metabolizzazioni della funzione religiosa sostiene M. GAUCHET nel saggio *Le désenchantement du mond*, Paris 1985. Cfr. inoltre C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964 e H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* (1944), Paris 1983 (tr. it., Brescia 1949); G. MORRA, *Il senso dell'ateismo contemporaneo*, Udine 1966, nonché il dizionario di K.-H. WEGER, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Barcelona 1986. Habermas sostiene la tesi di una effettuale evoluzione verso l'ateismo di massa e della riduzione della religione alla sfera del «privato».

[10] Cfr. *Struttura e forme del nichilismo europeo*, vol. V: *Nichilismo e irrazionalismo* (vol. XV della presente raccolta di «Scritti»).

razionalista postluterano perviene all'ateismo irrazionalista non solo postcristiano ma postreligioso, in quanto cioè a-teismo come superamento dell'antiateismo e di tutti gli ateismi sofferenti nella piú belluinamente immediata *omissione del senso stesso del problema di Dio e della religione,* nell'indifferenza piú opaca e normale, senza piú rabbie né slanci, *nec frigida nec calida.* Non conosciamo nessun pensatore che tanto coerentemente quanto Rosmini abbia tracciato le linee teoretiche di tale percorso: «coloro che confusero Dio col divino, formarono di necessità un *sistema di razionalismo,* prendendo per Dio il lume della propria ragione naturale; quelli all'incontro, che confusero il divino con Dio, caddero nelle *superstizioni,* adorando la ragione umana o l'uomo siccome Dio. Finalmente v'ebbero quelli, che disconosciuto l'elemento divino che giace nella ragione umana come suo oggetto (...) precipitarono negli abietti sistemi del sensismo e del soggettivismo, e annullando ogni punto di continuazione tra la natura dell'universo e quella del suo autore, prepararono la via alla moderna incredulità» [11]. La traiettoria dell'hegelismo e delle sue dissoluzioni fino al poststoricismo è qui già compiutamente disegnata.

L'irrazionalismo e lo scetticismo contemporanei corrispondono, in questa chiave, alle direzioni piú teoreticamente tentate e scoperte del nichilismo posthegeliano, originate dalla scissione kantiana del legame dialettico di ragione ed essere, per cui la conoscenza, privata del suo oggetto proprio, è conoscenza di nulla. L'assolutizzazione illuministica della ragione, ridimensionata criticamente, soffre nel romanticismo e in Hegel la sua polarità teoretica come scissione in ciò che le toglie il primato e in ciò che la instaura in una nuova assolutezza, ma come ragione non pura né pratica

[11] A. Rosmini, *Del divino nella natura,* Intra 1869 (ne è imminente l'edizione critica a nostra cura).

ma storica, per cui la sua assolutezza è solo l'altra faccia di una assolutezza della storia, soggetta però, proprio al suo culmine, alla corrosione relativistica dell'esaurirsi come dialettica di situazioni il cui criterio determinante finisce con coincidere con la situazione stessa. Di qui la crisi della dialettica storica che provoca il precipitare storico della crisi teoretica della dialetticità come la crisi stessa del teoretico. La identificazione storica del teoretico con il razionale comporta dunque un approfondirsi e generalizzarsi della crisi dissolutoria della dialetticità come crisi della ragione e dunque anche di tutti gli «ottimismi» a diverso titolo «razionalisti». Il volontarismo di radice romantica ed i rovesciamenti della dialettica hegeliana su se stessa si alleano nel *Wille* schopenhaueriano secondo la polarità di rivoluzionarismo e pessimismo, ritrovandosi nel loro nodo nichilista nella *hybris* nietzscheana, che disvela, profanandola, la ragione come il nulla della verità e il nulla come la verità della ragione e della verità stessa. Tale nichilismo segna la definitiva giustificazione e codificazione storica della reazione positivistica all'idealismo, nonché delle conseguenti proliferazioni relativistiche e scettiche, agnostiche e pragmatiste, antimetafisiche e scientiste, radicate nella nichilistica scissione di soggetto ed oggetto generante assoluti soggettivismi ed oggettivismi altrettanto, se non piú, esigenti assolutezza. La crisi nichilistica della ragione storica seguita perciò a determinarsi con storicismi ritardatari e sempre meno distinguibili da vitalismi piú o meno attivistici o pragmatisti, tutti sostanzialmente antiintellettualistici – gli irrazionalismi si scoprono cosí vitalistici e gli scetticismi religiosamente perturbati: da Renouvier a Bergson, da Spir a Simmel, da Vaihinger a Spengler, da James a Gentile, da Otto a Scheler, da Dilthey a Ortega –, mentre la radice «pura» del nichilismo ottocentesco celebra, nel suo delirio anarchico, da Stirner a Kropotkin, la morte storica del teoretico.

La dissoluzione del teoretico come scetticismo ed irrazionalismo ha cosí la sua radice nella nietzscheana «malattia storica» come scissione adialettica della storia stessa. La dialettica spirito-storia, mortificata dopo Hegel, mediante Hegel, nell'elefantiasi della storia eliminante nel suo astratto universalismo lo spirito come suo termine dialettico, decade adialettizzando la storia stessa come accumularsi cronologico di fatti, tendenzialmente identificantesi con la dittatura del fatto, propria della necessità del fluido vitale nella sua immediatezza: lo storicismo si dissolve in relativismo vitalistico. Al principio della vita come fondamento o essenza della realtà – principio vitalistico dell'irrazionalismo e dello scetticismo – consegue, come determinazione della dissoluzione del teoretico, il primato dell'azione come principio: la scissione radicata nella ragion pura perviene all'azione pura come esito della decomposizione o scomposizione del pensare, le cui forme irrazionalistiche e scettiche si confermano come determinazioni nichilistiche. La malattia storica si rivela infatti nel suo decadere a malattia della realtà: scisso nella sua pura immediatezza vitale adialettica, il reale si ispessisce come puro dato o fatto che, di qua dalla possibilità stessa di mediarsi in significati, provoca la dittatura del suo accumularsi, sola legge il suo crescente incombere, solo rappresentabile come oggetto di «statistiche», ma fatalmente dissolutore d'ogni potenza ordinatrice, cioè ancora razionale o logico-dialettica; sí che la dissoluzione storica del teoretico corrisponde nei suoi esiti avanzati alla dissoluzione della storia nella sua pura immediatezza, la cui legge è non averne (anarchismo dell'immediato) e di distinguerle tutte ponendosi assolutisticamente come l'«unico» (dittatura dell'immediato): la ragione storica si dissolve nell'irrazionalismo della «vita».

Tale determinismo vitale, conseguente, nella sua radice, al nichilismo del nulla del significato, resta indetermina-

tamente aperto alla polarità di direzioni ambiguamente equivalenti nella loro inutile gratuità – entro cui si stende appunto la gamma delle forme irrazionalistiche e scettiche – che corrisponde agli atteggiamenti umani della rassegnazione e della ribellione: il *quietismo nichilista,* rinunciatario di fronte ai condizionamenti storici, dunque conformista ed antiindividualista o individualista impotente, scettico potente, al piú, di moralistica drogata *noluntas;* e l'*attivismo nichilista,* reazione d'impazienza storica che conferma le proprie enfasi anarchicamente disperate, contestatrici e terroristiche, di fronte al non senso della storia e della società in un individualismo autodistruttivo nei suoi astorici utopismi.

«Appena posta l'assoluta esistenza di Dio, il mio io è annullato»: se Hegel, annunciatore della «morte di Dio» oltre mezzo secolo prima di Nietzsche, pochi anni dopo la rivoluzione francese aveva manifestato il suo naturalismo di fondo – base del successivo storicismo ed evoluzionismo – nella tematizzazione della «positività» del Cristianesimo (1795-96), con questa espressione Schopenhauer, pochi anni dopo la morte di Hegel e negli anni dell'esplosione di Kierkegaard, Feuerbach, Stirner, intorno al grande «quarantotto» europeo, scrive l'epigrafe storica sulla tomba del problema di Dio. La rissa agnostica e moralistica di Kant, teoreticamente compulsata e sofferta, genera cosí quella, lucidamente ribelle, di *Wille* e *Noluntas:* Schopenhauer segna la compiuta autodissoluzione teoretica dell'Occidente, che con Hegel era sinteticamente delineata sotto il segno positivo ed ottimista dello Spirito come Storia. Con Schopenhauer la storia è già, potenzialmente, finita – non solo nietzscheanamente «malata» –, sotto il segno esteticamente pessimista della *Vorstellung,* ma sulla medesima base naturalistica hegeliana, che gli fa scrivere nei *Parerga* che «il

monoteismo è la personificazione della natura nella sua interezza» [12].

Su di una dialettica tendenzialmente alternativa, e dunque conclusivamente autodissolutoria, tra naturalismo e nichilismo, si fonda la parabola della riduzione, o piuttosto dell'autorivelazione, del razionalismo moderno, epilogato da Kant ed Hegel, come umanesimo ateo, l'estremo cioè della divaricazione tra uomo e Dio, come volontà di massima affermazione dell'uomo che, in quanto sua assolutizzazione, si trova sulla propria strada un Dio come limitazione o negazione nell'uomo, e dunque tende a negarlo e, negandolo, smaschera l'errore fondamentale consumato nei confronti dell'uomo stesso e ne mette a nudo gli esiti autódissolutori. Cosí, nel 1841, Bauer può affermare che «Kant aveva teoreticamente negato Dio, predicato l'ateismo» e che con Hegel Dio è morto, in quanto il principio assoluto è l'io che come autocoscienza è la forza, materia, forma infinita [13]. Nello stesso anno Feuerbach scrive che «la religione rappresenta una scissione dell'uomo: in essa l'uomo pone di fronte a sé Dio come un essere antitetico», ossia «è un contrasto dell'uomo con il proprio essere», e dunque il vero «Dio dell'uomo è l'essere stesso dell'uomo» [14]. Feuerbach critica di Hegel, in quanto teologicità mistificante, l'implicito ateismo: se Hegel pone il finito nell'infinito, l'uomo immanente nell'assoluto del processo storico, per Feuerbach bisogna porre l'infinito nel finito, proprio per realizzare quella totale immanenza che coincide con il riconoscimento

[12] *Parerga und Paralipomena,* II, § 178.

[13] In *Die Posaume des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen.* Singolarmente importante è la tesi di H. Vaihinger sulla «finzione kantiana di Dio» (cfr. *Die Philosophie des als ob,* Berlin 1911, tr. it., Roma 1967, pp. 58-60).

[14] In *Das Wesen des Christentums;* tesi sviluppata specialmente da Feuerbach in *Das Wesen der Religion* (1845).

della teologia come antropologia. Dio, dunque, è da rifiutare nella misura in cui è alienazione dell'uomo dalla sua propria essenza, cioè dai propri bisogni: nón ha realtà ontologica né teologica, ma psicologica ed antropologica, in quanto è creato dal bisogno e dalla fantasia dell'uomo – dalla sua «vita» assolutizzata – come infinito. Ateo è dunque non chi nega il Dio-alienazione, bensí chi non crede all'uomo come Dio. In tal modo, deteologizzata la speculazione hegeliana, Feuerbach riteologizza la filosofia, sulla base di un umanesimo assoluto che è appunto una religione dell'uomo: se all'amore di Dio si sostituisce quello dell'umanità, questa si disaliena dall'idea di Dio, che scompare. E con tale umanesimo consuona l'impennata di Stirner, il cui Unico (1845) tenta l'epopea tragica, prima di Nietzsche, dell'egoismo metafisico – tappa dell'egologia luterana e cartesiana che sarà perfezionata da Freud –, concependo l'io come sussistente alla condizione dell'inconcepibilità, dunque del non senso, di alcunché ad esso superiore. Nel 1844 Marx aveva scritto: «dal momento che tutta la cosiddetta storia universale è (...) soltanto la generazione dell'uomo dal lavoro umano, il divenire della natura attraverso l'uomo (...) risulta praticamente impossibile il problema di un ente estraneo, di un ente al di sopra della natura e dell'uomo» [15]. Rovesciato il significato ed il metodo hegeliano del filosofare da teoria dialettica dell'idea a movimento della prassi storica dell'uomo come uomo-natura ed uomo-lavoro, Marx compie il processo di antropologizzazione delle strutture «teologiche» hegeliane portato avanti da Feuerbach, restringendo però il significato dell'uomo «intero» feuerbachiano all'uomo sociale-economico. In questo senso, la religione è alienazione dell'uomo, alienato da una società la cui struttu-

[15] Nel noto testo *Oekonomisch-politische Manuskripte aus dem Jahre 1844.*

ra economico-sociale fonda sulla religione uno sfruttamento di classe: perseguire la disalienazione religiosa dell'uomo è dunque compito coincidente con la realizzazione storica della società omogenea senza classi cui si può pervenire solo mediante la dialettica della lotta di classe. Sopprimere la religione equivale a sopprimere una struttura classista di cui la religione è insieme strumento e proiezione alienante; ma realizzazione della società omogenea (comunismo) non significa dunque realizzazione di una società atea, in quanto l'ateismo risponde ancora ad una struttura religiosa, dunque, per Marx, alienante l'uomo: il comunismo come realizzazione perfetta dell'uomo nella sua struttura – l'economia – elimina teismo ed ateismo, in quanto elimina la «sovrastruttura» religiosa. Per Lenin, pertanto, tutte le forme sopravviventi di religione saranno non altro che «'autoflagellazione meditativa' di filistei e di piccolo-borghesi 'disperati e stanchi'» [16]. Tale espressione in maniera affatto singolare consuona con una delle tonalità fondamentali del massimo flagellatore tanto dell'illuminismo quanto delle sue filiazioni storicistiche e positivistiche, da cui il socialismo «nuovo» dipende: Nietzsche. Ma Nietzsche che urla contro il filisteismo, borghesissimamente divinizza l'uomo come vita - «noi soltanto siamo divini» – e coerentemente conclude, al termine della sua parabola [17], con l'affermazione secondo cui «il concetto di Dio fu inventato in antitesi con quello di vita», la quale contiene la piú intera e profonda chiave della sua posizione. Kierkegaard, invece, aveva tuonato contro il filisteismo come dimensione del «sistema del compromesso» che individuava come il tratto piú peculiare della cristianità del suo tempo.

Lo storicismo contemporaneo ignora come autoptica la

[16] Cfr. le *Lettere a Gorki* del 14 novembre e del dicembre 1913 in *Sulla religione,* Roma 1950, pp. 48-55.

[17] *Ecce Homo,* 8.

diagnosi nietzscheana della «malattia storica» e prosegue essenzialmente nella direzione hegeliana, relativizzando sia l'antitesi luterana Dio-libertà umana, sia la sua composizione in quella «religione della libertà» (Croce), con il travaglio della quale viene riconosciuta la dinamica del nostro tempo, peraltro consumantesi su di un piano pragmatico. Sicché, da questo punto di vista, trascurabili distanze e significative confluenze si possono notare tra Dilthey-Simmel e James-Dewey. Infatti per Dilthey la molteplicità delle forme storiche è relativa alle situazioni storiche e cosí la stessa personalità umana è in totale relazione con il mondo che la circonda. In questo contesto, la religione è identificabile con la forma della *religiosità*, che storie e antropologie insegnano essere caratterizzata, di là dalle sue varie manifestazioni, dal fatto che la vita «entra in relazione con l'invisibile», in essa operante. L'«invisibile», però, non è nome indicante una realtà ontologicamente per sé stante, ma, permeando di sé i vari strati dell'esistenza, si manifesta storicamente nelle grandi individualità religiose. Ognuna delle religioni, come ognuna delle filosofie, rappresenta un tipo mentale o struttura, non gerarchicamente né dialetticamente relazionata ad altre, in cui si esprime una visione della realtà. Le religioni, di conseguenza, sono altrettante *Weltanschauungen* in cui si organizzano gli avvenimenti; non si tratta dunque di dimostrarne i contenuti, ma di constatarne e giustificarne la presenza storica [18]. E per Simmel, il cui vitalismo non è immune da elementi nietzscheani, la negazione dell'io assoluto idealistico accentua l'affermazione di una molteplicità di io personali a ciascuno dei quali corrisponde una filosofia, in quanto questa non è se non una reazione organica alla totalità dell'essere che la proietta in

[18] Cfr. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* (1910), in *Ges. Schr.*, VII, Stuttgart-Göttingen 1958.

forme simboliche, relative ed al tempo stesso includenti la totalità. Ma la totalità è per Simmel la *vita* stessa, «l'incessante relatività degli opposti», rispetto alla quale ogni conoscenza, cioè ogni rappresentazione simbolica, non può essere *oggettiva*. Di Dio dunque non può darsi conoscibilità oggettiva, come non può darsi di nessuna realtà: la religione come affermazione di Dio non è che il tipo della reazione *ottimistica* dell'uomo nei confronti della totalità, della vita [19]. Cosí per James [20] ogni ricerca, scientifica e filosofica, ha come criterio la scelta dei mezzi piú idonei ad un fine da realizzare; dunque non la verità è il suo criterio, ma la funzionalità rispetto al contesto sociale in cui nasce e per il quale si esplica. In questo senso le credenze morali e religiose sono tra le piú *funzionali,* appunto perché si dimostrano tra le piú capaci per propria natura di garantire la realtà naturale umana nella sua realizzazione piú piena. E Dewey, mentre da un lato proclama «urgentemente necessaria nel tempo presente» quell'unione operante nel pensiero e nell'azione che deriva solo da Dio (o divino) in quanto ipostatizzazione di una unificazione di valori da parte dell'immaginazione idealizzatrice [21], dall'altro lato magnifica il peggiore dogma della contemporanea dissoluzione della teoresi, sottolineando fortemente che «l'abolizione democratica

[19] G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), tr. it., Firenze 1922. Da questo tipo di prospettiva non si discosta, sostanzialmente, il raziovitalismo di Ortega, per il quale a punto di vista si riduce anche tutto ciò che si intende come verità, la quale è tutta e soltanto storica: anche Dio è un «punto di vista», nella misura in cui non è un «punto di vista» diventa inaccessibile, e nulla se ne può dire.

[20] Cfr. *The Varieties of Religious Experience* (1902), tr. it., Milano 1945.

[21] Cfr. J. Dewey, *A Common Faith,* New Haven 1934 (tr. it., Firenze 1961).

di ogni differenza fra ciò che è 'superiore' e ciò che è 'inferiore' deve ancora farsi strada in filosofia» [22].

Sul tronco del naturalismo hegeliano si sviluppano le forme contemporanee di evoluzionismo e di pragmatismo, spesso frammiste o confluenti, e non dimentiche della posizione di Strauss. Il quale, portando a coerenza la concezione hegeliana della religione, identifica il teismo del cristianesimo con le sue rappresentazioni mitiche, che l'umanità progredendo supera risolvendole nel panteismo, secondo il quale Dio è l'umanità stessa come atto pensante e gli attribuiti di Dio sono le leggi stesse della natura. La religione coincide dunque con il sentimento di dipendenza dall'universo, che egli concepisce materialisticamente come organismo in evoluzione: il panteismo materialistico, come coerenza dell'immanentismo hegeliano, si rivela quale ateismo evoluzionistico [23]. Un piú pesante scientismo connota la concezione evoluzionistica del mondo di Alexander, fondata sul concetto di «evoluzione emergente»: la realtà, la cui radice metafisica originaria è l'unità indifferenziata dello spazio-tempo – con riferimenti bergsoniani ed einsteiniani –, si sviluppa per il successivo emergere di eventi che incessantemente oltrepassano qualitativamente i precedenti. In tale naturalismo dinamico la Divinità è concepita da Alexander come ciò che, mai attuato dall'evoluzione, costituisce il suo sforzo supremo. La Divinità è la qualità empirica emergente: la sua rappresentazione da parte nostra è possibile perché, allo stato attuale dell'evoluzione, la struttura mentale pre-

[22] Cfr. J. Dewey, *Problems of Man*, New York 1946 (tr. it., Milano 1950), Introduzione.

[23] Cfr. D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, Lipsia 1872 (tr. it., Roma 1914).

senta una parte piú sottile e complessa, «portatrice della deità» medesima [24].

Piú elaborate e complesse le posizioni di Whitehead e Santayana. Il primo, matematico e scienziato, elabora, sui dati della fisica relativistica e quantistica, una cosmologia i cui termini sono costituiti da Dio e mondo nel dinamismo della loro mediazione reciproca, per la quale la primordiale unità di Dio e la primordiale molteplicità del mondo, dialettizzandosi, si inverano reciprocamente, e gli eventi si situano nella loro realtà di processuale completamento reciproco di fluenza e permanenza: «il tema della cosmologia, che è la base di ogni religione, è la storia del dinamico sforzo del mondo nel suo passaggio in una immortale unità, e della statica maestà della visione di Dio nel suo compimento finale per mezzo dell'assorbimento della molteplicità di sforzi del mondo». La sua cosmologia è dunque un panteismo che riduce il significato religioso di Dio alla funzione scientifica di principio della realtà concreta [25].

Dal canto suo, Santayana, nel suo eclettico tentativo di unificare diverse tradizioni di pensiero e diversi piani di problemi, in particolare quello scientifico e quello religioso, sbocca nel raffinato scetticismo che non accorda fiducia a nessun «sistema» cui l'uomo può per le piú diverse vie pervenire: né quello della fede, che è il sistema con cui l'immaginazione estende i sistemi dell'esperienza ordinaria, né quello della scienza con cui la ragione tenta di assimilare l'immaginazione. Tutti i «sistemi» hanno dunque un valore puramente simbolico: la religione, in particolare, racco-

[24] Cfr. S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, London 1927, vol. II, pp. 341-365.

[25] Cfr. A. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York 1929 (tr. it., Milano 1965) e *Science and the Modern World*, New York 1925 (tr. it., Milano 1959).

glie nell'idea di Dio il simbolo piú completo dell'ideale dello spirito umano [26].

Un cosmologismo emergente da un sincretismo pragmatico caratterizza anche la tematizzazione religiosa di Peirce; per il quale il fondamento della conoscenza è la credenza legata alla nostra condotta; perciò è inconoscibile e non ha significato tutto ciò che si pone al di fuori dell'esperienza umana. In questo senso Dio è, per la logica, senza significato; la sua esistenza non è dimostrabile, né ha rilevanza per la scienza. L'influsso dell'evoluzionismo darwiniano sul suo pensiero lo induce a modificare infine il non significato logico di Dio nel significato cosmologico di un Dio che si evolve dalla creazione alla rivelazione come l'universo dal caos ad una regolarità e permanenza di fenomeni [27].

Le piú pesanti ipoteche dello scientismo ottocentesco gravano sull'empirismo logico del neopositivismo, per il quale non è sufficiente ridurre naturalisticamente il problema di Dio e della religione. Conseguente ad una analitica astrattizzante il linguaggio – in quanto, da un lato, culmine e, dall'altro lato, incommensurabilmente altro dall'esperienza umana –, il neopositivismo opera una «epurazione» metodologica di ogni problema che non si identifichi con l'esperienza stessa nella sua misurabilità: ogni problema religioso, o di valore, o di significato, è pertanto radicalmente espulso come pseudoproblema, e come pseudodiscorso ogni discorso che vi si connetta. La scissione empiristica tra sensazione ed intelligenza esplode nelle forme piú radicalizzate ed anche esistenzialmente drammatiche in Wittgenstein. Egli concepisce la filosofia come analisi linguistica che si costituisce, anziché come una dottrina, come l'attività

[26] Cfr. G. Santayana, *The Idea of Christ in the Gospels*, New York-Toronto 1946 (tr. it., Milano 1949).

[27] Cfr. C. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, New York 1923 (tr. it., Torino 1956).

che mostra la corrispondenza o non corrispondenza tra fatti e immagini proposizionali: al di fuori di tale corrispondenza ogni asserzione è una pseudo-proposizione, è «senza senso». A questo titolo per Wittgenstein sono «insensate» le proposizioni proprie della filosofia tradizionale, dunque anche quelle riguardanti l'esistenza di Dio. Tale analisi linguistica si struttura sulla base di una completa autonomia esistenziale che Wittgenstein attribuisce all'uomo come essere nel mondo: rispetto all'uomo, ogni valore, come ciò che sta al di fuori del mondo, è inesprimibile: il suo linguaggio proprio è il silenzio. In questo senso Wittgenstein concepisce Dio come la trascendenza che in quanto tale non si rivela nel mondo, onde ogni prova, cosí come ogni discorso intorno a Dio, è insignificante; ed ogni esperienza della divinità, in quanto essere originario del mondo, è già presupposta in ogni esperienza del *come* del mondo stesso, dunque non è nemmeno un'esperienza [28]. Carnap ridurrà fisicalisticamente tale impostazione wittgensteiniana, in direzione dogmaticamente antimetafisica: i problemi e lo stesso linguaggio propri della metafisica – la stessa parola «Dio» – debbono essere eliminati affinché la scienza e l'esperienza siano formalmente coerenti e rigorosi.

In opposizione critica all'empirismo psicologistico come ad ogni forma di razionalismo e di sistematismo ancora imperanti nella cultura filosofica europea degli albori del '900, specie attraverso l'eredità positivistica, la fenomenologia coincide con il compito della costituzione di una filosofia «come scienza rigorosa». Soprattutto con Husserl, tale concezione della filosofia equivale alla costituzione di una dottrina della «visione delle essenze» cioè di una «descrizione» del darsi delle «cose stesse» nella purità del loro manifestarsi. La scienza filosofica è dunque concepita come capa-

[28] Cfr. L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-16*, tr. it., Torino 1968.

ce, attraverso l'attingimento delle essenze nella loro oggettività eidetica, mediante cioè la loro intuizione immediata, di arginare e guarire radicalmente la crisi della ragione che si manifesta in modo fondamentale come «crisi delle scienze europee». Il metodo fenomenologico husserliano si determina in particolare, nel suo atteggiamento negativo, come proccesso di «riduzione» del mondo, l'insieme dell'atteggiamento natuale della vita, da ogni evidenza non apodittica. Nel suo momento positivo, il metodo fenomenologico si attua come attingimento della realtà oggettiva nella sua purezza, attraverso l'intuizione immediata dell'io trascendentale risultato dalla riduzione dei suoi residui empirici. Il mondo «ridotto», dunque anche la trascendenza e il divino come «contenuti» nel mondo, anziché perdersi nella riduzione, attraverso essa si ritrova nella sua oggettività pura. Dunque né il divino né la trascendenza possono per sé essere, come contenuti del mondo, oggetto della ricerca fenomenologica, che li ritrova però come i puri *cogitata* degli oggetti metafisici dell'io trascendentale.

Un irrazionalismo di fondo caratterizza le analisi, arricchite esistenzialmente da una sensibile presenza agostiniana, che Scheler traccia dei nodi cruciali della persona. In particolare, la fenomenologia della religione ha compito, per Scheler, l'esplicitazione del concetto del divino come «dato originario», la descrizione delle forme in cui il divino si manifesta ed infine la determinazione della struttura dell'atto religioso come tale. Ciò comporta intanto che il divino, o Dio, in quanto «dato originario» *non si dimostra;* in secondo luogo, che si *mostra* nella rivelazione costituente l'atto religioso. Il punto di partenza della religione è dunque la rivelazione: ogni sapere intorno a Dio è un sapere attraverso Dio; dunque il problema dell'esistenza di Dio e delle sue dimostrazioni hanno un senso soltanto *all'interno*

della rivelazione, fuori della quale sono intrinsecamente fallimentari [29].

L'«ontologia critica» di N. Hartmann si oppone al soggettivismo della filosofia moderna, da quello kantiano e idealistico a quello stesso di Heidegger e della fenomenologia; della quale, però, è necessario tener fermo, per Hartmann, il compito di approfondire l'aspetto realistico della conoscenza. Ma la sua critica al soggettivismo moderno sembra dover ricadere sul suo stesso pensiero, in quanto per lui l'ontologia – e, per eccellenza, la metafisica, come scienza dell'essere – è fondamentalmente irrazionale: tutti i suoi problemi sono insolubili, ad onta delle illusioni di ogni filosofia sistematica e tradizionale. Compito della filosofia resta dunque porre problemi, giacché non può risolverli: l'ontologia critica, che non può dire niente sull'essere – né dunque su Dio: in questo senso Hartmann è fondamentalmente indifferente al problema religioso – riduce pertanto il suo compito ad una descrizione dei fenomeni, come «momenti» dell'essere, con preferenza per quelli etici [30].

La polemica antihegeliana di Kierkegaard in chiave di antisistematismo ed antirazionalismo condiziona, dentro tale condizionamento hegeliano, l'esistenzialismo cui piú strettamente può adattarsi questa dizione stroriografica. Il nucleo teoretico comune di ogni forma di esistenzialismo contemporaneo è infatti identificabile nella *protesta dell'esistenza* contro le prevaricazioni della ragione astratta, mortificante l'uomo nella sua singolarità come ciò che lo costituisce nella sua propria e vivente possibilità di essere autenticamente o inautenticamente se stesso. In corrispondenza di tale nucleo teoretico, il suo metodo – meglio, il modo esi-

[29] Cfr. di M. Scheler *Von Ewigen im Menschen*, Lipsia 1921 (tr. it., Milano 1972).

[30] Cfr. N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin 1951, 1966².

stenziale del suo procedere atteggiandosi teoreticamente, in quanto del metodo il suo antisistematismo piú o meno esasperato non consente di tollerare una accezione rigorosa – può farsi corrispondere alla chiarificazione delle istanze piú vive dell'esistenza, chiarificazione strutturata per lo piú secondo una «alogica esistenziale» (Jaspers). In questo senso, la preoccupazione teoretica piú viva dell'esistenzialismo coincide con il tentativo di disgregare – mediante un pensiero «personale» che sceglie di volta in volta nel diario o nel dramma o nelle tematizzazioni lirico-dialettiche o nella rigorosità di una fenomenologia dell'essere dell'esistente il proprio modo piú *espressivo* – le strutture oggettivanti accumulate dalla storia occidentale, per le quali l'essenza ha coperto l'esistenza, il Dio vivente che costituisce la tensione trascendentistica propria dell'esistenza. In questo senso, tutto l'esistenzialismo può considerarsi «religioso», quanto meno nel senso che è caratterizzato dalla religiosità propria di ogni antirazionalismo piú o meno esasperato: l'unico esistenzialismo «ateo» – anche per esplicita «professione di fede» –, quello di Sartre, è tale in quanto vuole liberarsi di Dio fino a liberarsi dell'ateismo stesso (in questo senso marxianamente), per realizzare l'assurda libertà dell'uomo, liberato da Dio ma non dalla propria libertà, che resta appunto il suo «dio assurdo». Teistico, tendente all'esasperazione della differenza tra Dio e uomo – ciò che al limite impedisce ogni argomentazione sull'esistenza di Dio, già per sé inargomentabile in quanto «esistenza», perché la ragione è impotente, se non a dire, a dimostrare tale differenza e dunque la propria stessa costitutiva impotenza – è l'esistenzialismo «teologico» di Kierkegaard e di Barth, come pure, sostanzialmente, lo spiritualismo esistenzialistico di Soloviev, Sestov, Berdjaev.

Jaspers e Marcel tracciano una fenomenologia della trascendenza e della metaproblematicità come i limiti costi-

tutivi dell'esistenza, dunque anche nei confronti di ogni dimostrazione relativa a Dio. Per Jaspers l'esistenza è situazione che nella sua finitezza si apre alla Trascendenza come l'orizzonte inafferrabile di tutti gli orizzonti. La Trascendenza non è *dimostrabile,* in quanto la ragione è il limite dell'esistenza, che rinvia questa continuamente a ciò che la trascende: naufragando la ragione, l'esistenza scopre il proprio destino *saltando* davanti alla Trascendenza; la quale si rivela nelle sue «cifre», di cui la filosofia, nel suo scacco, è la piú alta. L'oggetto della «fede filosofica» è dunque una Trascendenza indimostrabile e nascosta, di fronte alla quale il pensiero si dissolve nel silenzio [31]. Per Marcel di esistenza di Dio si può parlare solo in termini di *esperienza* di Dio. Infatti il pensiero è oggettivazione di ciò di cui è riflessione, è *avere* il suo oggetto come *problema;* ma Dio, l'Essere assoluto che è l'assoluto Tu, e dunque il bisogno metafisico dell'uomo che vi si raccoglie ed impegna, è appunto *l'Essere,* che la riflessione non può *avere,* ma solo la «riflessione seconda» può *essere,* sperimentandolo come *metaproblematico* o come *mistero.* L'esistenza è autentica in quanto amore, cioè in quanto raccoglimento invocante, appello al Tu assoluto. Dio non si può provare, né si può confutare l'ateismo, in quanto in entrambi i casi si ridurrebbe Dio in termini di problema perdendolo nella sua realtà di mistero [32].

Nella posizione di coscienze drammaticamente critiche dell'autodissoluzione degli umanismi assoluti posthegeliani, come pseudoalternative tra Dio e la libertà umana, ubriaca di autoassolutizzazione, si collocano Sartre e Camus. Per Sartre l'esistenzialismo coincide con il compito di liberare

[31] Cfr. K. Jaspers, *Philosophie,* Berlin 1932 (tr. it. parz., Milano 1972).

[32] Cfr. G. Marcel, *Etre et Avoir,* Paris 1935.

l'uomo da Dio perché possa essere libero: solo cosí l'uomo può ritrovare se stesso, nella persuasione che, se anche Dio esistesse, non potrebbe salvare l'uomo da se stesso. L'uomo è infatti condannato ad essere libero, è la maledetta passione di impegnarsi ad adempiere il progetto di farsi qualcuno: di farsi Dio; ma non può essere Dio, perché Dio è assurdo ed è la negazione della sua libertà, condannata dunque a farsi negandosi. L'umanesimo che, per Sartre, l'esistenzialismo è, si mostra dunque come la negazione dell'uomo ridotto alla «passione inutile» di Dio. Camus conduce all'esasperazione la crisi moderna della ragione come capacità di conferimento di significato al reale: il reale è «senza ragione», senza significato, assurdo. La coerenza tragica dell'«uomo assurdo» è il suicidio che assurdamente nega se stesso: se si suicidasse, l'uomo assurdo darebbe pure una risposta risolutoria al problema del significato del reale; la coerenza del suicidio è dunque la «rivolta» del non suicidarsi. L'uomo «in rivolta» è l'uomo della pura lucidità, che in quanto tale non conduce a Dio né esclude Dio, due modi di «concludere» circa Dio, dunque, per Camus, di intorbidare la lucidità. Il «problema» di Dio è dunque condizionato a quello della *mia* libertà, la libertà assurda della assurda rivolta della mia lucidità; ma se la libertà è assurda, assurdo è Dio stesso, responsabile del male della mia non libertà e dunque non onnipotente.

Non certo a caso la Stein ha considerato la filosofia di Heidegger una *destructio Christianismi:* il suo sostanziale panteismo postromantico, nonché la radicale lacerante divaricazione fra Dio ed essere, conseguenza luterana ed hegeliana della scissione tra quella metafisica e quella teologia dell'Occidente che, per Heidegger, hanno ucciso e Dio e lo stesso Occidente, contraggono in termini negativi e, nonostante tutto, neopaganamente decadenti e nichilistici, il suo compito di costruire una ontologia fondamentale, come re-

perimento del senso dell'Essere, attraverso una «distruzione critica» dell'onto-teologia tradizionale. La metafisica dell'Occidente è, per Heidegger, costitutivamente nichilistica – la progressiva deteologizzazione e decristianizzazione contemporanea ne sono manifestazioni –, in quanto annulla l'Essere coprendolo coll'ente, o come ente-uomo (in ogni umanesimo) o come ente-cosa (negli aspetti scientifico-tecnici connessi con ogni umanesimo). Il discoprimento dell'Essere nella sua originarietà equivale dunque ad un «regredire» radicale di là dalla dialettica di quell'occultamento, che sbocca nel rivelarsi del dstino dell'Essere come il destino stesso del rivelarsi-nascondentesi e del nascondersi-rivelantesi. Se il Dio, il divino, gli dèi, nonché l'ateismo propri del pensiero occidentale equivalgono, a diverso titolo, all'occultamento metafisico dell'essere, il compito ontologico si realizzerà per Heidegger nell'«abbandono» del lasciar essere l'Essere nel suo Destino. Ma non è certo Dio, dunque, quel dio che pur appare balenargli al termine della vita, allorché egli ripete «Nur ein Gott kann uns retten» [33]: è, pur sempre, hölderlinianamente o no, piuttosto assenza di Dio e del divino.

Se il nucleo della posizione di Heidegger impone di configurarlo come un semplice, pur ampiamente significativo, *postillatore di Nietzsche,* analogamente Barth è, in sostanza, un *postillatore di Kierkegaard:* entrambi esasperano tragicamente i due lati essenziali – quello esistenziale e quello teologico, radicalizzandone la scissione – delle loro radici luterane. Barth, infatti, costruisce sulla base della categoria esistenziale kierkegaardiana della *differenza qualitativa* una teologia dialettica che intende contrapporsi alle teologie posthegeliane come riducenti il discorso su Dio nei

[33] Cfr. l'intervista a «Der Spiegel» del 1976, e inoltre: AA.VV., *Heidegger et la question de Dieu,* Paris 1980.

termini immanentizzanti di una pura antropologia religiosa. Dio, concepito come il Totalmente Altro, l'Eternità che irrompe nel tempo insieme come sua crisi e sua fondazione radicale, costituisce il discorso teologico in termini di *crisi* e di *dialettica:* infatti a Dio solo spetta, per Barth, il giudizio (*crisis*) dell'uomo, sulla base del quale l'uomo stesso può affermare Dio come il rivelantesi dialetticamente nascondentesi all'uomo: è dunque *negare l'analogia metafisica* – il cui principio è considerato da Barth invenzione dell'Anticristo! – tra uomo e Dio; in quanto la conoscenza di Dio non può essere indicata dal concetto di essere – totalmente altro da quello di Dio –, ma solo dalla grazia di Dio stesso, cioè dall'*essere di Dio nell'azione*. All'analogia ontologica Barth sostituisce dunque l'*analogia della fede*. Tuttavia ciò comporta una adesione alle posizioni esistenzialistiche del problema di Dio come Trascendenza, in quanto ciò che le accomuna resta la categoria del trascendimento esistenziale: ma l'esistenza, come tale, non può garantire, per Barth, se non una pseudotrascendenza: l'uomo non può da sé attingere la Trascendenza, ma è la Trascendenza stessa che, donando la fede all'uomo, gli si rivela. «La nostra religione – scrive Barth – consiste nella soppressione della nostra religione»; «essere un uomo religioso significa essere un uomo lacerato, disarmonico, senza pace (...) la religione è l'avversario dell'uomo (...) la crisi della cultura e dell'incultura (...). La realtà della religione è l'inorridire dell'uomo dinanzi a se stesso» [34]. Tale posizione contribuisce in modo ampio a drammatizzare cupamente la dialettica religiosa contemporanea, già tanto tormentata ed intorbidata, accentuandone gli aspetti piú irrazionalmente reattivi, che naturalmente si trovano a confluire con quell'ampia gamma di

[34] Cfr. K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919 (tr. it., Milano 1962, pp. 85 ss.).

fenomeni che da molte parti inducono a diagnosi disorientatamente acute circa l'epoca nostra non solo come post-cristiana ma senz'altro come post-religiosa [35].

La zona del pensiero contemporaneo per la quale il problema di Dio e della religione sono essenziali alla filosofia, e la filosofia all'uomo, se la individuiamo con il massimo rigore, è dunque limitata al «ghetto» di «personalismi» – variamente ripensanti direzioni agostiniane, tommasiane, rosminiane, nonché esistenzialiste – che altrimenti, con minore proprietà e maggiore ambiguità, si potrebbero denominare «spiritualismi». In tale «ghetto» poi, infima è la minoranza, dal punto di vista quantitativo, corrispondente all'impostazione metafisica del problema, la quale, dal punto di vista qualitativo, corrisponde alla pienezza contemporanea e perenne del problema stesso.

La cerchia piú ampia, *non metafisica*, del «ghetto» personalista è vivificata da «eremi» prevalentemente francesi: per loro tramite Pascal sembra consumare le sue vendette

[35] Dietro a Bonhoeffer e a Cox – Bloch ne è una solo apparente variante: cfr. il suo *Ateismo nel Cristianesimo*, tr. it., Milano 1968 – è esplosa la ridda sessantottesca, tristemente dissoluta e dissolutoria, dei cosiddetti «teologi della morte di Dio». Per D. Bonhoeffer (*Widerstand und Ergebung*, 1951, tr. it., Milano 1969, p. 213) «è passato il tempo (...) della religione in generale»; per H. Cox (*The secular City*, 1965, tr. it., Firenze 1968) la secolarizzazione è la «liberazione dell'uomo prima dal controllo religioso, e poi da quello metafisico sulla sua ragione e sul suo linguaggio». Per G. Vahanian (*The Death of God*, 1961, tr. it., Roma 1966) la morte di Dio che caratterizza la contemporaneità non è solo di ordine teologico ma anche culturale: Dio è assente dall'intera vita dell'uomo d'oggi, postcristiano e idolatra. Cfr. inoltre T. J. J. Altizer-W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, tr. it., Milano 1966; B. Mondin, *I teologi della morte di Dio*, Torino 1969; Id., *I teologi della speranza*, Torino 1970. Per un panorama della teologia contemporanea si veda il *Lessico dei teologi del secolo XX*, a c. di P. Vanzan e H. J. Schultz, Brescia 1978 e B. Mondin, *I grandi teologi del secolo XX*, Torino 1969.

storiche contro l'«imperdonabile» Cartesio. Per Blondel, infatti, il rapporto tra filosofia e religione è costituito dall'intrinseco carattere apologetico del filosofare: nella sua concretezza, il movimento dialettico dello spirito – in particolare come dialettica di *volontà volente* e *volontà voluta* – esige naturalmente un ordine che trascende il suo stesso ordine natuale: la struttura ontologica dell'uomo lo spinge a Dio come al suo assoluto Principio. Dunque Dio non si dimostra: di Dio si mostra solo l'esigenza insopprimibile costitutiva dell'uomo. Tale esigenza, la verità della dialettica concreta dell'uomo, può essere accettata o rifiutata dalla volontà: accettarla *optando* per l'esistenza di Dio è, *per noi,* scegliersi liberamente nella propria interezza ontologica; rifiutarla è rifiutare la profondità di se stessi [36].

Per il personalismo esistenziale di Le Senne l'*esperienza integrale* rivela la contraddittorietà dell'esistenza imponendo al tempo stesso il compito di realizzazione del valore attraverso il superamento del limite, dell'*ostacolo* che lo spirito costitutivamente è e si rivela a se stesso. La dialettica dello spirito non è dunque, per Le Senne, quella immanentistica dell'idealismo, che risolve lo spirito ed il valore nell'immanenza delle determinazioni, bensí quella nella quale le determinazioni, l'ostacolo sempre risorgente della contraddizione, del non-essere, spingono lo spirito stesso verticalmente al loro superamento nella realizzazione del valore. Dio è appunto il Valore assoluto e come tale non semplicemente il porto che libera da ogni contraddizione, bensí il fondamento ultimo della contraddizione che l'esistenza umana è: perché l'uomo possa realizzare integralmente il valore, Dio, il Valore di là da ogni determinazione, è presenza all'uomo essendo a lui nascosto, da lui assente: la *prova* di

[36] Cfr. L. Blondel, *L'être et les êtres,* Paris 1935, tr. it., Brescia 1952.

Dio coincide con il suo costituire la «prova» dell'esistenza dell'uomo [37].

Il pensiero di Lavelle si accentra sul rapporto tra l'essere finito e l'Essere, inteso come partecipazione ontologica; gli esseri finiti, attraverso la coscienza, si riconoscono indirizzati all'Essere in cui tuttavia sono già come nel tutto che è presenza e arricchimento continuo. La partecipazione del finito all'infinito, pur se mediata dal concetto di creazione, che implica per sé la trascendenza del creatore, è però vista da Lavelle in termini di univocità, come la sola condizione di una solidarietà reale tra finito e infinito. In tal modo l'esistenza di Dio non sopporta argomentazioni vere e proprie, ma richiede piuttosto che si acquisti consapevolezza della sua presenza in noi [38].

Il realismo metafisico di Forest raccoglie in convergenza le tradizioni agostiniana e tomista. Il punto di partenza del pensiero è costituito per Forest dal «raccoglimento», in cui intelligenza e volontà ritrovano la propria profondità disponendosi al «consenso» all'essere. Affermare Dio è dunque trovare in tale consenso metafisico la solidarietà tra esperienza spirituale e ontologica. In particolare il concetto di creazione fa riconoscere l'essere come conforme allo slancio della «fedeltà spirituale» [39].

Veramente «introvabili» i filosofi d'oggi di grande rilievo che diano un impianto *metafisico* al problema di Dio e della religione. Tra questi, dobbiamo almeno ricordare Zubiri e Maritain. Zubiri, pensatore radicato nella problematica della filosofia classica, intesse un dialogo critico con l'esistenzialismo, impostando una tematica antropologica il

[37] Cfr. R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris 1946, tr. it., Brescia 1951.

[38] Cfr. L. Lavelle, *De l'être*, Paris 1928 e *De l'acte*, Paris 1937.

[39] Cfr. A. Forest, *Du consentiment à l'être*, Paris 1935.

cui fondamento si discopre nella sua natura teologica. L'uomo, infatti, per Zubiri, *per sé non è,* ma è in quanto è fondato e costituito nel vincolo ontologico con Dio: tale legame (*religación*) è ciò che costituisce appunto la religione. Il problema di Dio coincide dunque con quello della natura di questo legame, l'analisi del quale è ciò che ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio presuppone [40]. Maritain costruisce dal canto suo una metafisica dell'essere che concepisce come l'archetipo di ogni sapere ma non il suo fine ultimo: il sapere si svolge per gradi progressivi dal piano razionale a quello sovrarazionale, orientando le scienze umane alla sapienza. Tale prospettiva rispetto alla prova dell'esistenza di Dio appare in una posizione di reciprocità, in qunto tale prova si svolge – piuttosto liberamente rispetto agli schemi tomisti – come giustificazione razionale dell'esperienza intuitiva di Dio [41].

Sciacca, passato dall'attualismo gentiliano allo spiritualismo cristiano, ha elaborato originalmente «una filosofia dell'integralità» che gli dà un posto di primo piano all'interno del rinnovamento della filosofia neoclassica già iniziato da Rosmini, della cui influenza, oltre che di quella platonico-agostiniana nonché tommasiana, risente fortemente.

[40] Cfr. di ZUBIRI *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid 1944.

[41] Cfr. J. MARITAIN, *Approches de Dieu,* Paris 1953. Ci si può chiedere però se tale punto di partenza dell'«esperienza intuitiva» si possa considerare sufficiente a far da principio alla dimostrazione che ne consegue. Infatti, lo schema tracciato dallo stesso Maritain (dal piano prefilosofico a quello scientifico o filosofico) dovrebbe far pensare che il piano scientifico o filosofico, per essere veramente tale, non possa trovare il suo incominciamento in una tale esperienza; infatti essa non ha né la immediatezza esperienziale (da cui muovere col processo astrattivo), né l'evidenza dell'intuizione intellettiva (da cui muovere con procedimento dialettico-speculativo): perciò sembra incrinata da un'indistinzione metodologica e da una notazione troppo soggettiva per consentire il passaggio al piano «scientifico o filosofico».

Sciacca sviluppa un'antropologia ontologica metafisicamente fondata sul concetto di Verità. La Verità *è*; la sua presenza in noi è l'*interiorità oggettiva* che ci costituisce ontologicamente nell'orizzonte dell'essere infinito intuito dall'atto dell'intelligenza, da cui soltanto ci si può muovere verso la Verità come Essere per sé sussistente, infinito e trascendente, o Dio Creatore e Padre. La filosofia non può essere che teistica: dal soggetto finito intelligente senziente volente, l'«uomo integrale» – soltanto per il quale la realtà esiste – all'Essere da cui e per cui è. Sciacca presenta cosí una elaborazione nuova delle tradizionali argomentazioni dell'esistenza di Dio, fondendole nell'argomento dalla verità [42].

La traiettoria emergente nel panorama del pensiero contemporaneo è dunque quella di un ateismo non piú postromanticamente ribelle, ma collassato. Il suo dogmatico vizio è infatti quello di procedere comunque – secondo le varie forme di antiteismo proprie del naturalismo e del razionalismo moderno piú o meno utopista e perfettista, oppure secondo le varie forme di scetticismo ed agnosticismo irrazionalisticamente moralistiche – purché *etsi Deus non daretur*. La dissoluzione del teoretico non lascia spazio che ad un ateismo e ad una irreligione non piú teoretica-

[42] Per quanto riguarda la fondazione metafisica del problema si veda *Filosofia e metafisica* (1950), Milano 1962[3], 2 voll. (XIII-XIV delle sue «Opere complete»); fondamentale, per un panorama completo, teoreticamente coerente, del problema, con particolare riguardo al periodo cruciale 1920-1953 (i due dopoguerra), resta di Sciacca *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* (1944), Milano 1968[5] (vol. XXI delle «Opere complete»). La piú ricca antologia di testi sul problema, a cura dello stesso Sciacca, è costituita dai due volumi *Con Dio e contro Dio: raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, Milano 1972-73; nella *Premessa* all'antologia Sciacca mette in rilievo (pp. XV-XVI) il «graduale disinteresse speculativo per il problema dell'esistenza di Dio», che cade «dal piano metafisico a quello morale e psicologico e poi all'altro sociale e politico».

mente filtrati ed avvertiti, ma prontamente pratici, immediatistici, fino cioè all'eliminazione tendenziale del senso stesso del sacro e dunque dell'autodistruzione del profano stesso. Il nostro secolo sembra in molti campi sempre piú impegnato, ma fondamentalmente sulla base dell'*omissione di Dio*, fino all'omissione di quello stesso problema di Dio che un Dostoevskij, non certo «letterariamente», soffrive come l'unico problema radicale dell'uomo. In questo senso, grida nel deserto colui che sottolinea che lo stesso «avvenire dell'uomo e del mondo è minacciato» dal venir meno del principio stesso di ogni forma di cultura autenticamente tale, ossia del principio della «trascendenza dell'uomo sul mondo e di Dio sull'uomo» [43]. L'unica forma dominante di religione è dunque quella impropria dell'*idolatria dell'uomo verso se stesso* [44]. Né potrà essere diversamente, fintanto che la cultura omette la propria essenza, omettendo la filosofia, e finché la filosofia omette la propria essenza, omettendo la metafisica.

[43] Espressioni contenute nel discorso di Giovanni Paolo II all'UNESCO (Parigi, 2 giugno 1980).

[44] Tra le opere di maggior respiro su tale problema si vedano: A. ALIOTTA, *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*, Città di Castello 1924; R. JOLIVET, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lion-Paris 1932; E. GILSON, *God and Philosophy*, London 1941; H. U. von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956; W. SCHULTZ, *Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; J. COLLINS, *God in Modern Philosophy*, London 1960; K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966; L. GILKEY, *Religion in the Scientific Future*, New York 1970; A. CATURELLI, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Buenos Aires 1983; E. FORMENT GIRALT, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona 1986.

IX

EUROPA E NICHILISMO

L'Europa, da almeno centocinquant'anni, moltiplica le prove della propria inesistenza. Infatti dagli abortiti imperi di Napoleone e di Hitler sono state partorite sempre nuove generazioni di europeismi. Gli europeismi sono le velleità di Europa, i fantasmi di Europa che tanto piú ne comprovano l'inesistenza quanto piú si ergono ad alibi della sua distruzione o del suo tramonto. E dove non ci sono dèi – come dice Novalis – comandano i fantasmi. Dalla rivoluzione francese l'Europa ha percorso una parabola di eclissi della sua idea: quanto piú si è oscurata l'idea di Europa tanto piú sono proliferati i suoi fantasmi. Che l'Europa sussista essenzialmente come moltiplicazione di prove della propria inesistenza non è dunque affatto un paradosso, bensí la sua realtà storica piú profonda, in quanto commisurata con la sua idea.

Tale commisurazione è possibile sulla base di una prima distinzione elementare tra accezione *etnico-geografica* ed accezione *spirituale-culturale,* ossia *idea teletica* di Europa: storicamente le due accezioni non hanno mai coinciso. L'idea di Europa come telos si determina essenzialmente in relazione con l'idea di Occidente, con la quale teoreticamente non coincide. In questo senso l'essenza dell'idea di Euro-

pa, la sua identità, consiste nel suo essere *sintesi del Cristianesimo e di Occidente,* sicché l'Europa si può rigorosamente definire come *il Cristianesimo nell'Occidente.* E se l'Occidente si può rigorosamente definire come lo spazio della *sintesi o dialettica positiva di mythos e di logos,* l'Europa si dovrà rigorosamente definire come lo spazio della sintesi di *logos divino e di logos umano.* Il logos proprio dell'Occidente è essenzialmente *cosmico-spaziale,* e dunque ha espressioni culminanti in rappresentazioni naturali-mitiche prevalentemente visive, simboleggiabili nell'unità tra mondo omerico e statuaria-architettura classiche; la quale unità è costituita dall'idea di forma, culminante nel concetto aristotelico di anima come forma del corpo; e il logos proprio dell'Europa è essenzialmente *simbolico-storico,* e dunque ha espressioni culminanti in forme di sintesi del visivo e dell'uditivo, dello scritto e dell'orale, dello spaziale e del temporale, della natura e dello spirito: dal simbolo platonico del corpo recipiente dell'anima alla presenza totale del logos divino nel logos umano nella Messa, sommo centro sintetico di tutte le forme di sintesi che l'Europa come idea è, racchiudendo, nella sua unità di simbolo, il verbale l'iconico il musicale il cosmico il drammatico. Perciò simbolicamentte si può dire che oggi – un oggi plurisecolare – l'Europa ha «perduto la messa» e vive fondamentalmente nella persuasione, con la quale si autocondanna, di non «valere una messa», con ciò radicandosi nella sola convinzione che mostra di serbare e che nulla al mondo le farebbe abbandonare – come diagnostica Cioran –, ossia di avere un «avvenire di vittima immolata», quasi facendosi essa la nuova vittima sacrificale.

Dunque l'Europa *non è* nella misura in cui viene meno una sola delle forme sintetiche che ne costituiscono l'essenza, ovvero con il non esserci di uno solo degli elementi che entrano nella sua sinteticità costitutiva. Ne consegue che, principalmente, l'Europa non esiste in due forme fondamen-

tali, che corrispondono all'*omissione o dell'Occidente o del Cristianesimo*. Ora l'Occidente moderno, a sua volta, è *omissione del logos*, donde il suo tramonto come Occidente – simboleggiabile con l'effettiva scomparsa odierna dell'oriente quale categoria spirituale-culturale emergente –, tramonto che radicalmente tende ad *omettere l'Europa*. L'Europa è dunque essenzialmente una *dialettica di omissioni*, contrassegnata da forme di *riduzione fino alla disintegrazione dell'uomo integrale*, ossia dell'*unità dialettica ed organica di fede logica scienza tradizione rito arte;* in altri termini, è una traiettoria di decadenza, di volta in volta, dell'Occidente, del Cristianesimo e dunque dell'Europa, le cui idee essenziali e costitutive, perdendosi come tali, non consentono la sinteticità che costituisce l'idea teletica di Europa. La sintesi che l'Europa costitutivamente è, infatti, si impernia sulla dialettica positiva di logos umano e logos divino e dunque di visione-ascolto ed orale-scritto che a sua volta è costitutiva dell'idea positiva del progresso: Hegel ne è la distruzione teoretica, Novalis la nostalgia poetica.

In realtà, come le accezioni etnico-geografiche dell'Europa non sono mai coincise totalmente con le sue accezioni spirituali-culturali, cosí tra le categorie di Occidente e di Europa non solo si sono date storicamente divaricazioni legate alla loro differenza categoriale, ma anche identificazioni e confusioni sporgenti da tale differenza. Quando Erodoto parla dell'Europa come della terra estesa tra le foci del Po e la Siberia, al tempo stesso ne lascia sfocati ulteriori limiti, nonché la genesi della sua determinazione onomastica in rapporto alla sua determinazione nello spazio, giungendo a scrivere che «dell'Europa nessuno al mondo sa se sia circondata dal mare, né da dove abbia tratto questo nome»; e, analogamente, fa Ippocrate. Ogni riferimento anche implicito al mito di Europa appare omesso o inconsistente in entrambi, in quanto in entrambi l'accezione spiri-

tuale-culturale dell'Europa non sembra emergere. Allorché tale accezione s'affaccia, con Isocrate, Europa si identifica con Occidente; e l'Occidente è la civiltà dell'*ethos* che sussiste nella sua contrapposizione con la civiltà del *kratos,* o piú propriamente barbarie, che è l'Oriente come Asia. L'Europa ed Asia non sono piú fondamentalmente categorie etnico-geografiche, anzi tendono a scindersi da tale genere di accezione. Allorché l'Aristotele della *Politica* sintetizza le sue fondamentali accezioni, se Europa può ancora identificarsi con Occidente, questo però è un Occidente senza Ellade: l'Ellade stessa infatti si pone come il *mondo della sintesi,* qui in particolare come sintesi tra l'indipendenza di governo dei popoli d'Europa e la sudditanza o schiavitú imposta dai governi dei popoli d'Asia. L'Europa infatti è caratterizzata, per Aristotele, da uomini «pieni d'animo, ma difettosi d'intelligenza e di capacità artistica» e «non in grado di dominare sui vicini», e l'Asia è caratterizzata da uomini «intelligenti e industri, ma privi d'animo», mentre la stirpe ellenica è «coraggiosa e intelligente: perciò vive continuamente in libertà, con governi probabilmente perfetti, con la capacità di dominare su tutti, qualora fosse riunita in un solo stato». Quest'ultima condizione, se non fu mai attuata in senso etnico-geografico, lo fu però in senso spirituale-culturale, che allora pervenne ad includere anche il primo, mediante la romanità; sí che dall'Occidente senza Ellade, l'Ellade si identificherà sostanzialmente con l'Occidente e l'Occidente con l'Europa, e piú ampiamente che non rispetto alla sua fondamentale accezione classica, che sarà imperniata sul Mediterraneo, rispetto al quale l'Europa sarà ciò che sta al suo settentrione. Ciò conferma che il significato classico di Europa si identifica sostanzialmente con quello di Occidente, ma dove nemmeno Occidente può avere solo una accezione di ordine etnico-geografico, bensí ha principalmente una accezione spirituale-culturale, cui si subordi-

na l'altra. L'Ellade aristotelica come Occidente includerà l'Europa, fatta Occidente.

È dunque l'Ellade come l'essenza prima dell'Occidente ciò che consentirà la prima grande sintesi mediterranea che, appunto al centro del Mediterraneo, unirà in Creta l'autoctono figlio del nord con il fenicio sudorientale: il mito di Europa contiene i simboli di tale sintesi mediterranea. Zeus taurino, generatore, rapisce la bella fenicia Europa, cioè «colei che ha grandi occhi», ossia volto sudorientale, da lunare figlia di Telefassa o la «lungimirante», ovvero di Argiope o «dal volto splendente»: segni del matriarcato orientale originario che, mediante la taurinità mediterranea, dopo che Zeus avrà portato Europa verso l'occidentale grotta nunziale in Creta, genererà, dal patriarcato occidentale originario, i primi grandi figli dell'Ellade come Occidente, cioè come *sintesi*, che sono il Minosse legislatore di Creta e il Radamanto giusto signore dell'Isola dei Beati ancora sotto il regno di Crono, cui Platone farà tanto riferimento, indicando una fondamentale linea continua propria dell'Occidente. Alla tricolore – quale è spesso rappresentata – taurinità di Zeus che trae sul dorso Europa verso l'occidentale *tholos* nunziale-sacrificale, il centro del labirinto, corrisponde il suo lasciarsi trarre trionfalmente alata di pesci, fiori, vitigni: la preapollinea dallo sguardo ampiamente illuminante correrà dionisiacamente i lidi piú lontani. Tale mediterraneità originaria e fondamentale dell'Occidente come Europa è del resto confermata appieno dal significato del semitico *Ereb* come ciò che sta ad occidente dell'Egeo, o come area dell'Egeo occidentale.

Il mondo greco e romano è il divenire Europa dell'Occidente: l'Ellade, divenuta Occidente, si proietta verso occidente, al tempo stesso assumendo, nella sua capacità di sintesi, l'Oriente. Ma l'integralità della sintesi l'Occidente come Atene e quindi come Roma la dispiegherà, almeno

appunto come capacità, solo mediante l'orientale Gerusalemme: solo allora il Mediterraneo si manifesterà compiutamente come l'hegeliano «asse della storia del mondo» e l'Europa, intorno a tale asse, si svilupperà come la «fine della storia del mondo». Prima del cristianesimo l'Europa è il divenire dell'incarnazione storica dell'Occidente: è sintesi tra ciò che *non è* – l'Oriente – e ciò che *deve divenire* – *la* civiltà. Con il cristianesimo, l'Occidente, divenuto Europa, non può essere piú *soltanto* Europa, ma l'universalità del mondo; dunque non piú né Occidente né Europa, ma l'universale *respublica christiana.*

Il traslato impero carolingio, velato dalla contrapposizone alla cristianità bizantina – per cui tale impero non potrà generare compiutamente la «nuova» Europa come cristianità intera e unitaria –, usa infatti il nome di Europa daccapo con significato etnico-geografico tendenzialmente scisso da quello spirituale-culturale, come in origine, trasferendo al tempo stesso la contrapposizione elleno-barbaro a quella cristiano-pagano. Lo scisma d'Oriente e poi la conquista turca di Costantinopoli costituiranno l'accentuazione estrema del limite della sintesi europea carolingia – come limite non certo del cristianesimo, bensí della cristianità carolingia (nota tra l'altro per certi suoi metodi di «conversione» del popolo) rispetto all'integralità del cristianesimo – nella forma dell'accentuantesi *contrapposizione* tra celto-germanesimo e romanità, o tra nord e sud, contrapposizione quest'ultima che tende a subentrare a quella tra occidente ed oriente ed il cui instaurarsi coincide con il dispiegamento dell'Occidente come «moderno». L'impero carolingio è storicamente l'ultima, e mancata, consumazione di una identificazione senza residui – come *sintesi cristiana* – di Occidente ed Europa, identificazione che tuttavia, consumatasi che fosse, avrebbe superato, nella sua totalizzante universali-

tà, e l'Europa e l'Occidente, che sarebbero divenute, in unità, *la* civiltà *tout court*.

La causa principale della mancata identificazione dialettica è il differenziarsi fino alla scissione di *respublica christiana* e di stato, segno di una scissione piú profonda consumata entro la cristianità: infatti, allorché l'idea e le incarnazioni storiche dello stato emergono nella loro costitutiva molteplicità, spesso aliena da unificazioni qualsivoglia come limitanti la sua assoluta autonomia, la *respublica christiana* non è piú realizzabile e, infine, non è piú nemmeno progettata, se non, nominalisticamente ed utopisticamente, dopo qualche secolo, con le sole eccezioni di Leibniz e di Rosmini. Se Enea Silvio Piccolomini, futuro pontefice, immette nella cultura «europea» il neologismo *europaeus* – ancora aggettivo senza sostantivo – esso avrà sí ben lunga e felice vicenda storica su piano linguistico, ma sarà destinato a significare specialmente una realtà che, quanto piú perseguita con ricchezza di energie ed ampiezza d'orizzonte, con tanta piú evidenza si rivelerà o utopica o, nei casi piú positivi e storicamente fecondi, un *telos* o *idea teletica,* cui, prima l'Ellade come Occidente, poi l'Occidente come cristiano, hanno sostanzialmente mirato. Infatti lo stato di Machiavelli nascerà umanisticamente «europeo» al prezzo di segnare il tramonto ideale della *respublica christiana;* donde il machiavellico nuovo marginare in accezione etnico-politica l'Europa, come modo di molteplicemente configurata monarchia non assoluta, contrapposto, neoclassicamente, al monolitico dispotismo monarchico assoluto dell'Asia.

Poco varrà il nuovo cosmopolitismo filadelfo – neoellenistico – dell'illuminismo a tentare clamorosi resuscitamenti dell'Europa – già fantasma di sé prima del proprio essere intero – attraverso l'accentuazione di un «sentire europeo», cui sostanzialmente finiranno con ridursi i progetti europeistici dell'illuminismo stesso, comprovando che l'unità intera

ed universale del cristianesimo nella cristianità moderna è sostanzialmente infranta e che vani perché sterili risultano i qualsiasi tentativi di costruire e fingere un unità *culturale* disgiunta dall'unità *spirituale*. Non a caso l'europeismo come *passione dell'Europa* esplode nel mondo moderno, ossia allorché sono venute meno le condizioni essenziali dell'interezza dell'Europa, in coincidenza con gli ultimi sussulti agonici del fantasmatico Sacro Romano Impero. Solo allorché comincerà ad affacciarsi come «nuovo» Occidente il continente americano l'europeismo conoscerà, insieme, nuove vampate – Goethe giungerà ad ammettere l'impero dell'amato-odiato Napoleone solo in quanto via di instaurazione della sognata unità europea – e, insieme con le nuove vampate, nuove ripulse, da parte degli *Europemüden* – come suona il titolo di un'opera di E. Willkomm del 1838 –; e la strada mediana che in effetti si tenterà, a sobbalzi e scarti, di percorrere, ad amplificare l'Europa nemmeno piú come utopia ma come mito consumato, sarà proprio quella della dissoluzione piú radicale dell'essenzialità e dell'Occidente o dell'Europa – cioè della *capacità di sintesi universali* –: l'Europa potrà cosí amplificarsi, sempre meno come utopia e sempre piú come mito consumato; perché sempre piú prona obbedirà alla parola d'ordine che il buon Saint-Simon, empiamente stupido, inasta a suo vessillo – *organiser!* – pur dopo aver paradossalmente concordato con gli entusiasmi europei del neofita Novalis che gli dettavano il giudizio storicamente fondamentale tanto favorevole a Carlo Magno come *pater Europae* quanto condannatore di Lutero come padre delle sue dissoluzioni [1].

Ma l'Occidente, ridotto ad occidentalismo, non poteva certo piú generare l'Europa, bensí solo *europeismi* – fanta-

[1] Specie nella *Mémoire sur la science de l'homme*, del 1813.

smi di *Europe senza Occidente* generati da un Occidente non piú tale: fantasmi che hanno peraltro il merito negativo di dimostrare, fino nelle sue forme dei piú recenti ecumenismi, l'insensatezza di qualsivoglia Onu dello spirito –, secondo la traiettoria puntualmente percorsa negli ultimi due secoli, la cui natura nichilistica è denunziata radicalmente solo da Nietzsche. Il quale vede l'«europeo in divenire» nella direzione della «mediocrizzazione dell'uomo» come democratizzazione, la quale in realtà è una «involontaria organizzazione per l'allevamento di *tiranni*» [2]; senza che peraltro egli possa indicare, nel suo post-cristianesimo, una strada positiva sostanzialmente diversa da quella di cui denunzia gli esiti contemporanei.

Alla luce di tale dialettica di Occidente e di Europa, come si deve dunque rispondere alla naturale domanda che può a questo punto farsi eminente ed incombente: ma *l'Europa è mai esistita?* La risposta piú sintetica credo si possa dare dicendo che il perimetro dell'affacciarsi storico dell'Europa è segnato simbolicamente dal *De civitate Dei* (fra il 413 e il 427), dalla musica gregoriana (aveva introdotto la pratica corale Papa Damaso, morto nel 384, cinque anni prima della stesura del *De musica* di Agostino) e, dopo Leone I, dalle *Regulae* di Benedetto, dalle *Institutiones* di Cassiodoro, il quale (anch'egli autore di un *De musica)* tenta di fondare in Roma (535-36) il centro della nuova enciclopedia cristiana, il cardine centrale dell'Europa, mentre Costantinopoli diventa il centro degli studi latini, – fino alla diffusione carolingia del gregoriano e del romanico mediante la cultura monastica, la quale costituisce la *sintesi europea* di carolingi goti bizantini normanni svevi arabi [3].

[2] *Janseits*, § 242.

[3] Il crollo dell'iconoclastia corrisponde allo sviluppo di quel gregoriano sintetizzante la musica greca romana ambrosiana gallicana mozarabica bizantina armena copta etiopica; il *De cultu imaginum* di

Tale sintesi corrisponde ai sei secoli che le «illuminate» storiografie dell'occidente moderno, di matrice riformata, hanno bollato, non a caso, come i secoli piú oscurantisti. Infatti, al volgere del primo millennio (che peraltro si era cominciato a computare come tale, cioè dalla nascita di Cristo, appunto da circa sei secoli) la *logica nova* nominalistica, l'*ars nova* e le altre due parallele *novitates* salienti dell'Occidente, cioè i comuni e le crociate [4], operano il rapido consumarsi storico del principio che segna nettissimamente il perimetro dell'idea di Europa, ossia il principio dell'*omnis potestas a Deo*. Ridotto nominalisticamente tale principio, la *respublica christiana*, che è la forma storica portante dell'Europa, non può piú essere pienamente tale: la sua dissoluzione è simbolicamente segnata dalla necessità, da parte di Gregorio VII, di sancire il celibato ecclesiastico (1074): tramontato l'essere analogo, resta spazio solo per l'essere equivoco.

L'unità dell'uomo è infranta e da ciò inizia il tramonto dell'affacciarsi storico dell'Europa. Il suo segno primo è il declinare, nell'Occidente, del simbolismo. L'arte, di conseguenza, si scinde dalla religione e dalla scienza: scissione-tipo, che si accompagna ad un processo a catena di scissioni,

Giona d'Orléans e il *De picturis et imaginibus* di Agobardo di Lione sono i simboli di tale corrispondenza. Cfr.: C. Dawson, *The Making Europe*, London 1936; S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari 1974; G. B. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages*, Roma 1983; A. M. Orselli, *Tempo città e simbolo fra tardoantico e alto medioevo*, Ravenna 1984; G. Cavallo, *Libri e continuità della cultura antica in età barbarica*, nel vol. misc. *Magistra barbaritas*, Milano 1984, pp. 603-662; S. Teillet, *Dès Goths à la nation gothique*, Paris 1984.

[4] Al sec. XI Jean Gimpel (l'autore dell'*Ultime rapport sur le déclin de l'Occident*, Paris 1985) fa risalire, ne *La révolution industrielle du Moyen Age* (Paris 1975), la prima «rivoluzione tecnologica e industriale».

il quale genera l'uomo moderno come faustiano. L'arte, in particolare, proietta tale processo di disintegrazione dell'Europa, specie nelle sue manifestazioni musicali. Il gregoriano aveva sintetizzato nell'«armonia assoluta» la apollinea cosmicità pitagorica con il pathos dionisiaco connesso con le simbolizzazioni della temporalità, perturbata in quanto scissa dal peccato, e restaurata dall'incarnazione come ricreazione eterna del tempo: la polifonia perturba tale sintesi e trasforma progressivamente il gregoriano segnandolo con una decadente dialettica mondana delle passioni, dramma del soggetto nel suo autonomizzarsi ovvero progressivo scindersi [5]. Dopo la riforma, che assolutizza tale processo, Bach tenterà grandiosamente la sintesi nuova della musica come dialettica non della psiche ma dello spirito – e in questo senso veramente l'Occidente come Europa ha la sua piú originale espressione della musica. Ma l'armonizzazione musicale resta peraltro *patetica* – donde gli sviluppi romantici – perché necessariamente parziale, ossia di uno spirito che tanto piú ha bisogno della *medicina* musicale quanto piú,

[5] La traiettoria è dunque dalla sintesi della musica ritmico-spaziale ed espressivo-dinamica, cioè essenzialmente della musica modale e della musica tonale, dell'ethos il cui logos è cosmico-metafisico e il pathos psicologizzante-rappresentativo – alla *scissione* tra tali due musiche nelle direzioni oggettivistico-assoluta ed espressionistico-soggettivistica, scissione che è alla radice della adorniana «dialettica della solitudine» della musica moderna che nella musica-pianto compie l'emancipazione della musica dal senso-parola, cioè del *mythos* dal *logos* come destino del *mythos;* in questo senso per Adorno «la musica è il nemico del destino» e «tutta l'arte è contro la mitologia». Nato il discanto (sec. XI), la musica diviene faustiana-spaziale in quanto prevalentemente strumentale e polifonica, cui tende a connettersi l'orgoglio vano e la *lascivia animi* – l'arte non è piú «sacra» – da cui nel '400 mette in guardia Dionigi il Certosino nel *De venustate mundi et pulchritudine Dei;* e con la riforma tenderà all'esplosione alogica dell'ascolto visionario.

tentando strade totalizzanti, faustiane, procede nella radicalizzazione della dannata disarmonia tra tutte le forme proprie dell'uomo – cioè nella direzione del lamento goethiano del «tu il bel mondo lo hai distrutto!» –: disarmonia tra sapere e volere, tra scienza e sapienza, tra arte e scienza, con la conseguenza necessaria del loro reciproco sterilizzarsi e dissolversi, fino all'esplosione, un secolo dopo, della «malattia storica». Il *non esserci dell'Europa* significa dunque il suo non accettarsi, non accettando e non realizzando il principio dell'armonia delle forme come forma dell'unità integrale dell'uomo, quella cioè per la quale cosí come non può sussistere nessuna vera scienza assolutamente scissa dalla religione, cosí non può sussistere nessuna vera arte scissa dalla scienza o dalla sapienza.

Faust è il mito dell'uomo scisso, sempre piú sterile all'Europa perché sempre piú sterile alla storia. Infatti l'uomo faustiano, come l'io autonomo in ricerca dell'assolutezza dell'autonomia e dunque dell'assolutezza dell'io stesso, si scioglie autisticamente al tempo stesso dal passato e dal futuro, facendo delle proiezioni immaginifiche del futuro l'alibi del suo sradicamento dal passato: figli di Faust sono sia l'*Übermensch* che i *supermen* piú o meno impigliati nelle disavventure dell'*assolutizzazione del psicologico*. Nell'Occidente questa tendenziale assolutizzazione dell'io emerge alla fine del primo millennio, la quale simbolicamente non fa che esaltarne il processo. L'uomo «equivoco» della logica nominalistica si è autonomizzato dalle cose e dai significati, liberandosene – o cosí crede –, ma con ciò perdendo anche ogni punto di riferimento; il suo orientarsi tende dunque a legarsi sempre piú strettamente con il cosmo fisico, che ancora gli corrisponde ad una rete di simboli; ridotti i simboli ad elementi fisico-matematici, il cosmo tende a ridursi alla fisicità della natura, nella quale è sempre piú necessario orientarsi manipolandola spazialmente;

donde l'esplosione dell'epoca delle «scoperte» e delle «conquiste»: *Ulisse diventa progressivamente Faust,* ossia colui che «viaggia» senza ritorno – *O wüsst ich doch den Wegzurück,* invocherà Brahms – [6] stando nel suo laboratorio, tastiera dei bottoni del mondo e tastiera dei meccanismi degli appagamenti individuali e collettivi, onde all'assolutizzazione del psicologico corrisponde crescentemente l'assolutizzazione dell'economico.

L'arte rappresenta con ricchezza proiettiva l'uomo faustiano nelle sue diverse incarnazioni neomitiche, da Parsifal a Tristano, da Amleto a Don Chisciotte, da Don Giovanni a Werther, da Justine a Frankenstein. La traiettoria di tali evolventisi incarnazioni è quella della *fuga:* una fuga, sempre meno musicale ed armonica, da se stessi, cui è essenziale un *impedimento:* dal destino al drago, dal delitto alla follia, dalla follia ancora al delitto. L'avventura tende ad identificarsi con la sventura: *Ulisse non ritrova la patria.* A turno, un Mefistofele, il «padre di tutti gli impedimenti» [7], non lo consente. La passione dell'assolutizzazione della libertà conduce la libertà a fuggire da tutto ciò di cui tenta liberarsi, scindendosene, e ritrovandosene scissa. Dalla scissione edenica dall'obbedienza all'assoluto come getto della propria libertà deriva la disobbedienza dell'uomo alla natura e della natura all'uomo. L'uomo ellenico ritrova una armonia con la natura dopo l'originaria scissione da essa, ma è armonia essenzialmente tragica. La rivoluzionaria armonia cristiana dei simboli restaura l'unità metafisica dell'uomo, ricreato nuovo nell'integrale armonia di tutte le possibilità formatrici proprie dell'uomo, unità di logos ed eros, di microcosmo e macrocosmo.

Dall'incrinarsi di tale armonia rispuntano le dicotomie

[6] Nella seconda parte di *Heimweh,* Lied su testo di K. Groth.
[7] *Faust,* v. 6209.

interne al naturalismo ellenico, in particolare come autonomia crescentemente dicotomica di sacro e profano, spirito e mondo, eternità e tempo; la quale genera le scissioni reciproche tra filosofia religione scienza arte tecnica, e tra conoscenza ed azione. Di conseguenza cresce l'urgenza dell'*esorcizzazione del mondo*, che prende progressivamente il posto della *consecratio mundi* che era il sigillo cardinale dei sei secoli dell'Europa fino al primo millennio. Ad un parto con il *De contempu mundi* e con l'invenzione dell'aggettivo «macabro», nascono nell'Occidente l'estetica, l'arte scissa dal sacro e la tecnica scissa dalla scienza; la quale reinventa gli automi greci fino al grande automa «sacro» della Praga cinquecentesca, generato dall'accoppiamento di alchimia araba e cabala ebraica, che è filiazione per eccellenza extracristiana, che sarà solo momentaneamente rallentata dalla conflagrazione luterana, la quale successivamente contribuirà alla sua massima accelerazione.

La prospettiva cosí sintetizzata intende dunque alludere o indicare un oscuramento ed un tramonto dell'Europa senza possibili resurrezioni? Certamente le resurrezioni sono illusorie – non c'è tecnologia della rianimazione che possa ottenerne –, se la costruzione non inizia e non si muove *dalla* ed *entro* e *verso* l'idea teletica costitutiva dell'Europa. Diversamente, c'è spazio solo a diagnosi impotenti della sua malattia mortale, quali quelle rincorrentisi di uno Splengler o di un Ortega, di un Bernanos o di un Valéry – o di un Cioran [8].

[8] Cioran, il piú recente diagnosta nietzscheano, spietatamente lucido, del suicidio europeo, il quale, ne *La tentation d'exister* (del '56) chiede: «come contare sul risveglio, sulle collere dell'Europa?», e risponde: «la sua sorte e persino le sue rivolte sono decise altrove. Stanca di durare, di intrattenersi con se stessa, l'Europa è un vuoto verso il quale muoveranno ben presto le steppe... un altro vuoto, un vuoto *nuovo*». Cioran, mentre diagnostica un'Europa che si rifiuta a se stessa,

E la cura radicale del suicidio europeo passa attraverso diagnosi altrettanto radicali, quale quella che si colloca alla soglia delle sue decisioni suicide, cioè negli anni della rivoluzione francese: alludo alla diagnosi novalisiana di *Die Christenheit oder Europa,* scritto non a caso «massonicamente» osteggiato da Schelling e da Goethe. La «grande scissione» moderna è fatta risalire da Novalis all'unica causa della riforma [9], che provoca l'assopimento mortale del cristianesimo «sotto la pressione della vita economica» (come egli scrive), assopimento che solo un risveglio integrale, cioè spirituale, può togliere; perché, come ancora scrive Novalis, «è impossibile che forze laiche trovino da sé un equilibrio», come stanno ampiamente dimostrando le odierne democrazie. Segno certo e indispensabile di un avviato ritrovamento dell'autentica strada ideale dell'Europa è la consumazione dello iato – iato a cui corrisponde l'inesistenza dell'Europa – tra il significato neotestamentario di οἰχονομία, ossia del tempo come prova per l'uomo, nell'«economia» della Provvidenza, ed i significati contemporanei dell'economico. Colmare tale iato comporta realizzare la sintesi del sistema dell'Europa come il *luogo metafisico dell'uomo integrale nell'ordine organico o dialettico Dio-uomo-cosmo,* cioè come uomo cristiano che ha universalizzato la sintesi che l'Occidente è quale *luogo dell'uomo intero*

nella sua spaventosa ponderatezza, al ricordo delle sue impertinenze e delle sue bravate, e perfino alla passione dell'inevitabile, supremo onore della sconfitta – contemporaneamente riconosce che è attraverso la musica che l'Occidente rivela la sua fisionomia e raggiunge la sua profondità.

[9] Con il protestantesimo – scrive Novalis – «la secolarità prende il sopravvento, il senso dell'arte soffre per simpatia»; la «storia della miscredenza moderna» è «la chiave di tutti i mostruosi fenomeni dell'epoca nuova»; ma ciò non gli impedisce, anzi gli stimola la profezia di «una grande epoca di riconciliazione».

nell'unità del sapere: ciò che solo l'ignorato Rosmini ha grandiosamente tracciato. Per cui l'uomo occidentale, uomo della *coscienza come azione* – unità, nella natura, di logos e di eros – e dunque l'uomo faustianamente dinamico dalla tragedia alla tecnica, fino alla tragedia della tecnica, può diventare *l'uomo della contemplazione come libertà* – unità, nella grazia, di logos divino e logos umano: onniforme *charitas* – e dunque l'uomo paolinamente dinamico dal dramma alla metanoia. La condizione ed il sigillo della tensione universalizzatrice – καθολική – come includente il *telos-Europa* è dunque la conversione dell'Occidente – secondo l'avvertenza di Malraux – dalla «lucidità avida» alla *tranquillità vigile:* in altri termini, da fenomenologie senza ontologie e da ontologia senza metafisica ad una *metafisica integrale.* Ma l'uomo moderno e contemporaneo si mostra orientato in direzione progredientemente scissa dalla possibilità e dal senso stesso di una «metafisica integrale»: perché crescentemente si evolve come *homo analyticus,* ossia come uomo *scisso,* o *astratto,* dunque in posizione sempre piú lontana da quella propriamente europea della *sintesi universale.* La nietzscheana *vita-arte* è la proiezione profetica e patetica della tragedia faustiana dell'*homo analyticus,* della sua disintegrazione fino alla dissoluzione come nulla – dall'eros del Don Giovanni mozartiano-kierkegaardiano agli «accordi vivamente dissonanti» dell'estremo Adrian Leverkühn. Rispetto a questo Nietzsche, l'heideggerite odierna mostra di coincidere con l'ignoranza della sostanzialità del pensiero heideggeriano come pura e semplice *postilla di Nietzsche.* Quel Nietzsche che proietta, insieme, l'assoluta ed estrema *maschera* dell'*homo analyticus,* contrappasso ai filologismi rigurgitati per rigetto del logos. E l'*homo analyticus* è l'uomo che per eccellenza non può essere europeo, ma nemmeno occidentale. Infatti è un uomo *scisso* o *astratto,* in quanto ha perpetrato l'*ingiustizia metafisica* il cui nome proprio

è *a-teismo*, cioè *astrazione dal logos divino* che progredisce per astrazioni dal logos umano, cioè come «oscuramento dell'intelligenza». Tale ingiustizia metafisica è dunque in posizione antipodica rispetto al cardinale dettato rosminiano, certo non riduttivamente ascetico, del «desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere giusto».

L'Europa da quasi un millennio sta cercando l'albero di tale ingiustizia metafisica al quale impiccarsi: i denari con i quali l'ha comperata le rumoreggiano dentro, *assordandola ad ogni armonia*. Novalis, un decennio dopo la rivoluzione francese, avverte [10] che ormai da molti, troppi secoli, si è ridotta «la musica dell'universo, infinitamente creatrice, al monotono strepito di un enorme mulino che, spinto dalla corrente del caso (...) è (...) un mulino che macina se stesso». È la conseguenza autodistruttiva di una secolare sordità all'ammonizione del fondatore «benedettino» dell'Europa; il quale sembra che invano l'abbia avvertita che «se commettiamo ingiustizia rimaniamo senza musica» [11].

[10] Ancora in *Die Christenheit oder Europa*.
[11] CASSIODORO, *Institutiones*, V.

INDICE DEI NOMI

Adorno 65, 84, 177.
Agobardo di Lione 176.
Agostino (S.) 97, 135, 136, 138, 175.
Alexander 149, 150.
Altizer 160.
Anselmo (S.) 34.
Apuleio 116.
Aragon 64, 114, 115.
Aristotele 14, 34, 95, 96, 135, 136, 170.
Assunto 122.

Bachelard 114.
Bacone 68, 74, 123.
Balzac 105.
Barth 155, 158, 159.
Baudelaire 63, 64, 99, 105, 106, 111, 112, 113, 117.
Benedetto (S.) 175.
Berdjaev 155.
Bergson 93, 141.
Bernanos 180.
Blake 112.
Blanc 70.
Bloch 83, 160.
Blondel 161.
Bogdanov 75.
Bohrer 90.
Bonhoeffer 139, 160.
Borel 61.
Breton 109, 114, 115.
Büchner 76.
Bury 69.

Camus 156, 157.
Carlo Magno 174.
Carnap 152.
Cartesio 12, 29, 35, 51, 74, 98, 137, 161.
Cassiodoro 175, 183.
Cavallo 176.
Chiodi 45.
Cieszkowski 70, 71, 76.
Cioran 168, 180, 181.
Colli 42.
Comte 77, 78.
Cox 160.
Croce 147.
Czolbe 75.

Dalí 65, 110, 116.
Damaso 175.
Daumier 63, 64.
Dawson 176.
Delacroix 63.
Del Noce 139.
Democrito 95, 96.
Destutt de Tracy 80.
Dewey 147, 148.
Diderot 112.
Dilthey 141, 147.
Dionigi Areopagita 135.
Dionigi Certosino 177.
Dostoevskij 59, 61, 165.

Eckhart 136.
Einstein 82.
Elouard 115.
Empedocle 14.
Engels 74, 75, 78.
Erasmo 34.
Erodoto 169.
Esiodo 14.
Euripide 15.

Fabro 139.
Feuerbach 71, 72, 73, 74, 83, 83, 143, 144, 145.
Ficino 94.
Flaubert 60, 105.
Forest 162.
Freud 10, 11, 12, 15, 29, 58, 94, 95, 106, 115, 116, 128, 145.

Garaudy 73.
Garin 94.
Gauchet 139.
Gentile 141.
Gioacchino da Fiore 68.
Giona d'Orléans 176.
Giovanni Paolo II 165.
Goethe 60, 99, 101, 104, 110.
Goya 63, 64, 105.
Gregorio VII 175.
Groth 179.
Guardini 86.
Guthke 90.
Guyau 79.

Habermas 139
Haeckel 75, 77.
Hamann 112.
Hamilton 160.
Hannay 102.
Hartmann N. 154.
Hawthorne 104.
Hegel 12, 13, 23, 31, 35, 36, 40, 41, 42, 54, 55, 57, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 81, 83, 97, 98, 99, 102, 104, 107, 112, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 169.
Heidegger 24, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 65, 112, 154, 157, 158.
Heisenberg 82.
Herder 99, 101.
Hitler 167.
Hobbes 104.
Hölderlin 54, 119, 125, 131.
Horkheimer 84.
Hübner 90.
Hume 12, 98, 110.
Husserl 93, 101.
Huxley 120.

Ibsen 59.
Ippocrate 169.

Jacob 115.
James 141.
Jaspers 155, 156.
Jean Paul 99, 105.
Joyce 111.
Jung 56, 92, 93, 94, 95.

Kafka 61, 116.
Kandinski 65.
Kant 21, 54, 68, 138, 143, 144.
Kelsen 81.
Kfuster 98.
Kierkegaard 96, 137, 143, 146, 154, 155.
Klee 63.
Kranz 95.
Kropotkin 141.

Ladner 176.
Laplace 77, 137.
Lautréamont 61, 116.
Lavelle 162.
Lefèbvre 80.
Leibniz 173.
Lenin 75, 146.
Leonardo 106.
Leopardi 24, 124.
Le Senne 161, 162.
Levi 102.
Lewis 61.
Littré 80.
Locke 104.
Luca (S.) 108.
Lutero 107, 136, 137, 174.

Machiavelli 173.
Mahler 65.
Malraux 182.
Malthus 76.
Mann 105, 116.
Manzoni 102.
Marcel 155, 156.
Maritain 162, 163.
Marx 70, 72, 74, 77, 78, 80, 81, 128, 145, 146.
Mazzarino 176.
Melville 104.
Mignini 94.
Modrak 96.
Moleschott 74.
Mondin 160.
Montaigne 128.
Montinari 42.
Morra 139.
Munch 65.
Musil 116.

Napoleone 77, 167, 174.
Nauck 15.
Nietzsche 21, 23, 24, 29, 41, 42, 43, 44, 54, 57, 72, 77, 79, 83, 128, 143, 145, 146, 158, 175, 182.
Nisbet 84.
Novalis 59, 97, 101, 110, 112, 167, 169, 174, 181, 183.

Occam 136.
Omero 85.
Origene 87, 88.
Orselli 176.
Ortega 141, 148, 180.
Otto 141.

Pannekoek 80.
Paolo (S.) 87.
Parmenide 14, 24.
Pascal 137, 160.
Peirce 151.
Picasso 65, 114.
Piccolomini 173.
Pico 16.
Pindaro 113.
Pirandello 96, 115.
Platone 14, 15, 81, 83, 85, 86, 87, 92, 96, 136.
Plotino 96, 97, 102, 135.
Poe 59, 61, 99, 104, 111, 112, 117, 171.
Pomponazzi 94.
Praz 103.
Protagora 74.
Proudhon 70.
Proust 60.
Przywara 136.
Puppo 102.

Quincey 104.

Raschini 84.
Renan 84.
Renouvier 141.
Robbe-Grillet 105.
Rosmini 35, 102, 135, 140, 163, 173, 183.
Rousseau 52, 53, 105, 111.
Ruskin 120.

Sade 52, 53, 60, 61, 100, 105, 111, 116.
Santayana 150.
Sartre 92, 93, 94, 129, 155, 156, 157.
Scheler 141, 153, 154.
Schelling 58, 98, 181.
Schiller 55, 56, 99, 101, 131.
Schlegel 59, 99, 100, 101, 105, 110, 112.
Schönberg 65, 105.
Schofield 96.
Schopenhauer 21, 65, 143.
Schultz 160.
Sciacca 84, 96, 107, 135, 136, 163, 164.
Scruton 102.
Sedlmayr 65.
Sestov 155.
Simmel 122, 141, 147, 148.
Socrate 13, 16, 86, 87.
Soloviev 155.
Sorel 69.
Spencer 77.
Spengler 141, 180.
Spinoza 13.
Stein 157.
Sterne 104.
Stirner 21, 28, 83, 141, 143.
Strauss 149.

Taine 79, 93.
Teillet 176.
Tieck 59, 100, 105.
Tolkien 102, 103.
Tommaso d'Aquino (S.) 97, 135, 136.
Tritemio 106.

Vahanian 160.
Vaihinger 141, 144.
Valéry 180.
Van Gogh 65.
Vanzan 160.
Vico 92.
Voltaire 92.
Vranicki 70.

Wackenroder 59.
Wagner 65.
Walpole 61.
Warnock 102.
Watson 95.
Weger 139.
Weil 92.
Whitehead 150.
Whitman 104.
Willkomm 174.
Wittgenstein 151, 152.

Yeats 104.

Zolla 103, 104, 105, 106.
Zubiri 162, 163.
Zweig 128.

Finito di stampare
nel dicembre 1987
dalle Grafiche Fassicomo - Genova
per conto di L. U. Japadre Editore

L. 25.000 (IVA INCL.)

ISBN-88-7006-145-0

ISBN-88-7006-14

DUE DATE

Printed in USA

BOUND BY HNM